Afinal, não reconhecidas como mulheres com capacidade e experiência de reprodução e procriação, não identificadas com a maternidade, fomos reduzidas a corpos desapropriados de sua dimensão humana, corpos despossuídos de finalidade e de sentido. Corpos, finalmente, saturados de ausências, investidos de negatividade – inúteis, incapazes, indóceis, insanos, impróprios, infelizes, indignos, incompletos, indisciplinados, inferiores, etc – porque desprovidos das marcas que o figuram como corpo da "verdadeira mulher": a reprodução e a maternidade. Todavia, naquilo que escapa da lógica patriarcal, são, paradoxalmente, corpos plenos de positividade, no sentido de que são corpos que se libertam de uma finalidade atrelada ao ventre, ao destino "natural" de toda mulher. Como o meu, quantos outros corpos, embora aprisionados por outros tipos de encarceramentos, não se deixaram aprisionar pelas representações do feminino e da maternidade? Quantos outros corpos não se deixaram enredar e se envolver pelos apelos do social que, reiteradamente, incessam e louvam a figura da mãe, a capacidade reprodutora como apanágio das mulheres, assumindo o ônus e o bônus decorrentes de tais escolhas?

Diva do Couto Gontijo Muniz
(da Apresentação)

Cristina M.T. Stevens

Lourdes Bandeira

Rita Laura Segato

Tania Navarro Swain

Tania Rivera

978-85-7578-160-9

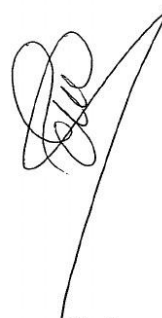
Cristina Stevens

Maternidade e Feminismo

MULHERES
EDUNISC

Maternidade e Feminismo

Diálogos Interdisciplinares

Av. Independência, 2293
96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS
Fone: (51) 3717 7462, (51) 3717 7461 - Fax: (51) 3717 7665
E-mail: editora@unisc.br
http://www.unisc.br

MATERNIDADE E FEMINISMO

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

ORGANIZAÇÃO
Cristina Stevens

APRESENTAÇÃO
Diva do Couto Gontijo Muniz

Ilha de Santa Catarina
Editora Mulheres/EDUNISC
2007

Série Ensaios

Coordenação editorial
Zahidé Lupinacci Muzart

Revisão:
Daniela L. Villanova

Capa:
Louise Lazzari
Ilustração da capa: Anônimo. *Mucama com criança ao colo.* Óleo sobre tela, sem assinatura, sem data (meados do século XIX). Museu Imperial. Petrópolis.

Projeto gráfico e editoração:
Rita Maria Xavier Machado e Claudia Xavier Machado

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP
Leny Helena Brunel – CRB 10/442

M425 Maternidade e feminismo: diálogos interdisciplinares/organizadora Cristina Stevens. – Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. 256 p. ;16 X 23 cm.
ISBN 978-85-86501-62-3 (Editora Mulheres)
ISBN 978-85-7578-160-9 (EDUNISC)

1. Maternidade. 2. Feminismo. 3. Gênero. I.Stevens, Cristina

CDU 82-4

EDITORA MULHERES
Caixa Postal 5031
88040-970 - Florianópolis, SC
Telefone/Fax (48) 233 2164
email: editoramulheres@floripa.com.br
www.editoramulheres.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Eu não sou mãe. Embora socialmente definida como mulher, institucionalmente identificada como do "sexo feminino" nos inúmeros formulários que preenchi ao longo da minha vida, quando marquei com um "x" um dos dois únicos quadradinhos que resumem e reduzem as duas possibilidades de as pessoas se autonomearem ou serem nomeadas quanto ao seu sexo biológico e ao gênero social, não sou vista nem percebida como "verdadeira mulher". Se "ser mãe" é experiência que parece justificar a existência de toda mulher, que nomeia uma identidade e significa socialmente o feminino, não sou, finalmente, nem mulher nem feminina, já que não tive filhos, recusei cumprir meu "destino biológico". Nesse esquema de interpretação e significação, eu, e todas as outras mulheres que não quiseram ou não puderam ter filhos, perdemos nossa inteligibilidade social, somos classificadas, nomeadas e incluídas no rol das pessoas "estranhas/anormais" e, como tais, excluídas da possibilidade de uma inserção plena no social.

Afinal, não reconhecidas como mulheres com capacidade e experiência de reprodução e procriação, não identificadas com a maternidade, fomos reduzidas a corpos desapropriados de sua dimensão humana, corpos despossuídos de finalidade e de sentido. Corpos, finalmente, saturados

de ausências, investidos de negatividade – inúteis, incapazes, indóceis, insanos, impróprios, infelizes, indignos, incompletos, indisciplinados, inferiores, etc – porque desprovidos das marcas que o figuram como corpo da "verdadeira mulher": a reprodução e a maternidade.

Todavia, naquilo que escapa da lógica patriarcal, são, paradoxalmente, corpos plenos de positividade, no sentido de que são corpos que se libertam de uma finalidade atrelada ao ventre, ao destino "natural" de toda mulher. Como o meu, quantos outros corpos, embora aprisionados por outros tipos de encarceramentos, não se deixaram aprisionar pelas representações do feminino e da maternidade? Quantos outros corpos não se deixaram enredar e se envolver pelos apelos do social que, reiteradamente, incessam e louvam a figura da mãe, a capacidade reprodutora como apanágio das mulheres, assumindo o ônus e o bônus decorrentes de tais escolhas?

Não obstante o potencial desestabilizador presente em tais recusas, pela possibilidade acenada de questionar, denunciar e mesmo romper o caráter inexorável da maternidade, e assim promover a retomada, pelas mulheres, de seus corpos enquanto seres humanos, é muito forte a presença da maternidade na vida e no desejo da maioria delas. Talvez seja este um dos grandes desafios que se colocam aos feminismos contemporâneos: fazer a crítica da função procriadora, da maternidade, do amor materno como "essência" do feminino. Desnaturalizar tais construções é tarefa incontornável e plena de tensões, pois, como "se liberar da pregnância e da interpelação social que mesmo para as feministas faz da maternidade um lugar de fala e de resistência?". (Swain, 2007)

Significativamente, a complexidade que envolve o tema, explicita-se na preocupação e na necessidade inadiável de revisão do conceito de maternidade, agenda relativamente recente por parte dos estudos feministas bem como da pesquisa acadêmica. (Stevens, 2007: p.17) Como bem atenta swain (Idem, ibidem, p.14), embora as análises feministas tenham mostrado que a representação social das mulheres estava centrada na função procriadora, continuam, porém, a girar em torno da maternidade, uma vez que o sexo biológico não é visto como um problema e sim como elemento "natural". Nesse sentido, a função social da reprodução – a maternidade e o materno – mantém-se ligada à noção de feminino: a demanda atual pelas novas tecnologias de reprodução mostra a permanência deste desejo de procriação biológica.

Ao interpelar tais autoras – Swain e Stevens – estou de certa forma invertendo a ordem na apresentação do presente livro – "Maternidade", organizado por Cristina Stevens. Instigada em socializar diferentes leituras acerca da maternidade e do feminino, em problematizá-los sob outros termos, essa infatigável feminista, mãe e acadêmica que atua na área de Teoria Literária reuniu um conjunto de reflexões sobre o tema, produzidas por quatro outras mulheres, igualmente pesquisadoras e feministas que o abordaram a partir dos diferentes lugares de suas áreas de atuação profissional: Lourdes Bandeira, socióloga; Rita Laura Segato, antropóloga; Tânia Rivera, psicanalista e tânia navarro swain, historiadora. São professoras e pesquisadoras da Universidade de Brasília, algumas delas instituídas também na experiência da maternidade, outras não.

Incursionando por uma vasta produção ficcional, bem como sobre estudos ditos científicos, Cristina Stevens realiza instigante análise de algumas "formulações mitológicas e psicanalíticas sobre a maternidade e seus reflexos na ficção contemporânea". (Stevens, 2007: p.27) Nesse esforço em desteologizar os mitos sobre a reprodução, a autora identifica "novas narrativas em posições de dissidência e subversão às formulações patriarcal e cristã de maternidade" (Idem Ibidem), com as quais as mulheres se identificaram e ainda se identificam, apesar e por conta da longevidade de tais construções, bem como das críticas feministas.

Com o propósito de contribuir para o desenvolvimento de "uma poética do nascimento" (Stanton, 1995: p.261), Cristina Stevens dialoga e confronta, com a familiaridade e competência de quem conhece o terreno por onde pisa, com uma plêiade de autoras e autores das mais variadas perspectivas teóricas, nacionalidades, áreas do conhecimento, posições políticas e ideológicas, incluindo desde aqueles/aquelas considerados (as) clássicos (as) aos/às pós-modernos (as).

A reflexão produzida é, sem dúvida, relevante não apenas por incluir leituras e problematizações outras acerca da maternidade e dos feminismos, mas também porque ressalta o potencial revolucionário contido na produção ficcional de algumas autoras, quando estas articularam uma conexão específica e subversiva entre a escrita e a maternidade.

Sob o título "Maternidade e cidadania: uma mulher marcada para (sobre) viver", Lourdes Bandeira torna visível e dizível, ou seja, socialmente compartilhada, a história de vida de Elizabeth Teixeira, sobrevivente das lutas que envolveram a atuação das ligas camponesas no Brasil dos anos 60 e 70 e agora homenageada com o diploma mulher-cidadã Bertha Lutz, precisamente em março de 2006. Trata-se de encontro de duas mulheres que se revelou feliz e insuperável, pois a narrativa das experiências de luta, sofrimento, amargura e violência vivenciadas por Elizabeth foi objeto da leitura sensível, cuidadosa e solidária de Lourdes Bandeira.

O fio condutor que ordena o texto é a relação da líder camponesa com a maternidade, particularmente as escolhas e rupturas que envolveram sua experiência de tornar-se mãe. Uma delas, com os laços familiares para se casar com João Pedro Teixeira, trabalhador, pobre, negro e líder camponês; outra, com a ordem estabelecida, ao engajar-se na luta contra o latifúndio na defesa dos trabalhadores rurais; finalmente, a mais sofrida e incompreendida, a de abdicar de sua condição de mãe, abandonando seus onze filhos para se dedicar incondicionalmente à luta política, à defesa da causa camponesa. Embora "marcada para morrer", em razão da sua militância política e sindical, Elizabeth sobreviveu com a marca principal de sua existência: a decisão inédita de abandonar os filhos, de romper "o vínculo naturalmente estabelecido entre mulher e maternidade, associação esta não considerada 'natural' entre a paternidade e o homem". (Bandeira, 2007: p. 84)

Enfocando a maternidade em sua dimensão plural, ou seja, em seus desdobramentos como "mãe biológica e jurídica", geralmente fundidas numa só, e a mãe que de fato toma conta, a babá, Rita Laura Segato produz uma inovadora reflexão sobre a experiência brasileira da "maternidade transferida". Embora presente na vida social brasileira desde os primórdios coloniais até os dias atuais, trata-se de prática pouco considerada pela historiografia e uma lacuna importante na reflexão da Antropologia. Tal política de silenciamento, segundo mostra a autora, inscreve-se na dupla negação de gênero e raça de que eram objeto não as "mães biológicas", mas as "mães" que realmente nutriam e cuidavam dos bebês. Uma transferência de maternidade praticada até o século XIX pelas amas-de-leite, mulheres escravas, mães e negras, e reiterada após a abolição da escravidão, pelas amas-secas e babás, mulheres livres, pobres, geralmente negras e mestiças.

Transitando pela Antropologia, Literatura, História e Estudos Feministas, a autora se mune do quadro conceitual necessário para analisar como se deu o engendramento de tal prática, os valores e conceitos que a informavam, bem como sua função e força sociais, haja vista a contemporaneidade de sua permanência, "não obstante as "pressões higienistas para erradicá-las, de modo a evitar o poder contaminador, em especial, das mães de leite de origem africana". (Segato, 2007: p.162)

Sob a forma de amas-secas ou babás, tal transferência foi mantida até os dias atuais, transformando-se o "parentesco do seio" no "parentesco do colo e mamadeira". Nesse sentido, a "ancestralidade negra que aquele determina na pessoa negra ou branca, bem como o próprio parentesco, ficam assim expostos". (Segato, 2007: p. 164) Nessa análise singular, Rita Segato assinala que, em razão de tal prática, os laços de leite iniciais e a intimidade do colo que lhes deu continuidade histórica conferem características particulares ao processo do sujeito assim criado. Processa-se, assim, um comprometimento da maternidade pela racialidade e desta pela maternidade, pois a perda do corpo reprodutor vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. (Segato, 2007: p. 164)

Feminilidade, criação e maternidade são os temas considerados no ensaio psicanalítico de Tânia Rivera. Sob o título "Um amor outro", a autora utiliza conceitos, categorias e enunciados caros à Psicanálise para abordá-los. Como não poderia deixar de ser, Freud e Lacan são os interlocutores privilegiados nos questionamentos, problematizações, interpretações e significados aventados pela autora. O ensaio propõe uma reflexão centrada em três eixos: a maternidade, sua articulação com a sublimação e seu poder de criação. Uma das teses defendidas pela autora é a de que ser mãe iria além da reivindicação fálica e diria respeito "a uma outra posição subjetiva que não visaria negar a falta, mas, ao contrário, reconheceria a falta, de forma a dela gerar uma obra, um rebento, um filho". (Rivera, 2007: p.174) A maternidade "corresponderia, assim, a uma criação por assim dizer direta, a ser aproximada da noção de sublimação" (idem, ibidem).

Para além da sublimação, ao dialogar com Serge Leclaire, a autora ressalta o poder de criação que a mulher, com a maternidade, potencializa: a de se reinventar, uma vez que não há para ela lugar fixo; o poder de assumir-se outra e com isso abrir-se para a possibilidade de criar. Inventar-se como mulher, a partir do rígido lugar de mãe que lhe é oferecido, e poder tornar-se, também, se for o caso, uma mãe-mulher (e não mais a mãe – mulher) nomeada por Freud.

Finalmente, a procriação e a maternidade são objetos de reflexão de outra Tânia, a Navarro Swain. Análise densa, abrangente e comprometida com a sua posição de feminista e acadêmica, de crítica contundente da cultura, com vistas a desestabilizar e desnaturalizar construções instauradoras das hierarquias e assimetrias nas relações entre os sexos, que legitimam as desigualdades existentes no social. Nesse sentido, sua abordagem vai além dos temas enunciados, justamente porque são categorias igualmente integradas em um amplo discurso social e atreladas à "imagens e representações negativas do feminino, constituídas em densas redes discursivas, interligando filosofia, teologia, medicina, direito, educação, senso comum, tradições orais e escritas". (SWAIN, 2007: p. 206)

Com efeito, como ressalta a autora, como são categorias que habitam a imagem do feminino, são, da mesma forma e modo, fundadas nas premissas da heterossexualidade, nas matrizes institucionais do patriarcado e sob a lógica binária da divisão de gênero. Para evidenciar tais dimensões, a autora, com fôlego invejável, aborda procriação e maternidade a partir de um amplo espectro, que inclui a crítica à figura da mãe, à imagem da "verdadeira mulher", a heterossexualidade compulsória, à invenção dos corpos, à idéia do natural do discurso, ao "destino biológico", ao caráter relacional do gênero, ao essencialismo e à política identitária.

Nesse último item, Swain instiga-nos a colocar em questão as "evidências" identitárias, não somente sociais, mas também biológicas, como um dos mecanismos que permite a modificação das representações sociais, criadoras de seres e de relações sociais. (SWAIN, 2007: p. 239) Tomando por empréstimo uma reflexão de Foucault, a autora nos interpela quanto à necessidade não somente de pensar o mundo, mas principalmente pensar sua transformação, pois, afinal, "já que as coisas existentes foram feitas, podem, com a condição que se saiba como foram feitas, serem desfeitas". (FOUCAULT, 1994: p.449)

Trata-se, por certo, de um apelo para pensar o mundo, as relações entre as pessoas, de modo a transformá-lo num espaço humanizado, igualitário e fraterno. Um apelo e um convite feitos por todas as autoras cujas reflexões resultaram no presente livro. Venha fazer essa travessia!

Brasília, 27 de julho de 2006.

Diva do Couto Gontijo Muniz

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

STANTON, Donna C. (ed.). *Discourses of sexuality from Aristotle to aids*. 2.ed. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.

FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits et Écrits* 1954-1988, IV, Paris, Gallimard, P. 449.

MATERNIDADE E FEMINISMO; DIÁLOGOS NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA

Cristina Maria Teixeira Stevens

Deus não pode estar em toda parte; por isto, criou as mães.
Provérbio árabe

INTRODUÇÃO

A maternidade é, para a maioria das mulheres, uma das mais importantes experiências físicas, psicológicas, intersubjetivas. Todos nós temos mães, e como mulheres, temos o potencial para sermos mães; mas a maternidade é uma experiência que conceitualmente tem sido deformada, evitada, idealizada, degradada. Concepções religiosas, mitológicas, sócio-culturais, nos apresentam conotações complexas, que vão de um sentimentalismo quase doentio a uma imagem aterrorizadora de 'continente escuro', negativo, que precisa ser controlado, anatomizado, às vezes até demonizado.

Precisamos entender como a cultura define e valora papéis como o do guerreiro e da mãe; por que se construiu esta aura de glamour dos heróis enquanto a imagem da mãe é negligenciada, distorcida. Precisamos analisar por que qualidades como individualismo, independência, objetividade, a linguagem do homem competitivo, hierárquico, são consi-

deradas maduras, evoluídas, ao passo que as relações mais íntimas, intersubjetivas, emocionais, são desvalorizadas; e, sobretudo, precisamos questionar a associação daquelas com os homens e dessas últimas com o sexo feminino. Essas formulações patriarcais tiveram – e ainda têm – impacto incalculável na vida de homens e mulheres, e por isto têm merecido a atenção de feministas, sobretudo nas três últimas décadas. Os discursos religiosos, médicos e psicológicos que descreviam e, sobretudo, prescreviam esses papéis, foram bastante danosos para as mulheres. Após várias leituras para esta pesquisa, podemos dizer que o que se tem produzido sobre a relação mãe/filho represente talvez uma das contradições mais dolorosas – e também bastante reveladoras – entre os vários discursos sobre essa relação e o que a mulher pensa sobre isto.

Por muito tempo a maternidade foi considerada uma experiência puramente biológica, fixada literal e simbolicamente nos limites do domínio privado e emocional. Hoje, debatemos a função e *status* da maternidade no espaço público, e sua complexidade aumenta à medida que o sentido de maternidade se diversifica, uma vez que à mãe tradicional vem juntar-se a mãe adotiva, a mãe lésbica, o homossexual que materna, a mãe de aluguel, a mãe adolescente, a mãe solteira, a mãe prisioneira, a mãe pobre, negra, a mãe genética, etc. Embora consciente da diversidade de circunstâncias materiais e culturais que remetem para a análise de significados construídos no plano individual e local, acreditamos que existem algumas preocupações em comum, apesar das diferenças. A multiplicidade da mulher está presente na figura da mãe, para quem convergem as dimensões de classe, raça, etnia, sexualidade, etc. Além disto, a problemática do corpo, a qual ainda é uma questão central dos estudos feministas, está inevitavelmente ligada à figura da mulher enquanto mãe. A maternidade torna difícil a simples rejeição da questão biológica; isto nos força a pensar sobre a importância do corpo e os riscos das definições essencialistas formuladas não só pelo homem, mas também por algumas teóricas do feminismo. É importante também ressaltar que, conforme nos lembra Mrs. Transome, a mãe/mulher de forte personalidade em *Felix Holt* (1866), "uma grande verdade mantida um pouco demais num plano secundário é que as mães têm uma individualidade muito maior do que a maternidade". (ELIOT, 1984: p.198)

Estudos feministas mais antigos colocavam a problemática do corpo em conflito potencial com os interesses da mulher. Desde os anos 1970, vários estudos foram desenvolvidos a partir de uma perspectiva feminista, com o objetivo de historicizar a problemática da reprodução e da biologia feminina, e hoje podemos afirmar com segurança que a reprodução não é um fato biológico atemporal – a biologia já não se pretende existir fora da história; ao contrário, observa-se um uso ideológico da biologia. Em nossa cultura ocidental, as fronteiras entre natureza e cultura ainda são fortemente policiadas, o que tem estreita relação com a dominação e exploração da mulher/mãe. Em seu livro *Mother Without Children. Contemporary Fiction and the Crisis of Motherhood* (1997), Elaine Tuttle observa que a partir desta década, uma espécie de culto à maternidade (com associações entre mulher/natureza) foi resgatado pelo chamado eco-feminismo, em oposição aos aspectos destruidores da tecnofilia. Entretanto, nos explica Tuttle, longe de serem vítimas passivas de uma sociedade excessivamente regulada pela tecnologia, essas mulheres/mães são agentes nesse processo de repensar a relação ser humano/natureza.

Em seu clássico *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir vê a capacidade biológica de procriar da mulher como determinante de nossa associação com os conceitos de imanência, com todas as suas complexas e extensas implicações. Ela retoma a teoria desenvolvida por Engels, o qual, em *The Origin of the Family, Private Property and the State*, argumenta – com base em sólida pesquisa arqueológica, que foi esta função biológica a responsável pela primeira grande divisão de trabalho da humanidade e organização de papéis de gênero. Nesta estruturação binária, coube à mulher a imanência do biológico, da reprodução, enquanto que o homem destinou para si a transcendência, o domínio da cultura e da civilização. Por essa razão, até recentemente a literatura feminista ignorava a mãe; às vezes até a 'culpava' pela condição subordinada da mulher.

Tuttle identifica três fases no posicionamento das feministas com relação à problemática da maternidade: a primeira, com o feminismo pós-guerra (com a seminal – ou 'ovular' – influência de Simone de Beauvoir, entre outras), que reprimiu a experiência e a discussão da maternidade até aproximadamente o final dos anos 60. O desconforto do movimento feminista com a vulnerabilidade e falta de controle que são atribuídos à – e com

certeza são elementos da – maternidade, fez com que as feministas eliminassem essa identificação com a biologia, uma reação compreensível à associação patriarcal mulher = corpo.

Na segunda fase, iniciada a partir dos anos 70, busca-se não apenas conscientizar a mulher sobre as cruéis distorções das formulações patriarcais sobre a maternidade, mas também despertá-la para o enorme potencial positivo dessa condição. Em seu livro *Craddle and All: Women Writers on Pregnancy and Birth*, a editora Laura Chester explica como as escritoras por muito tempo evitaram esta temática em suas produções ficcionais, provavelmente pelo temor de serem consideradas limitadas por enfatizarem processos biológicos; para Chester, isto pode ser considerado uma forma de autotraição, já que esta é a experiência fundadora da vida e como tal deve ter a sua importância também explorada no campo ficcional. Ela cita então as inspiradoras palavras da escritora Marguerite Duras para introduzir sua antologia:

> Por que desencorajar as mulheres desta absorção colossal que é a essência da maternidade, este amor louco (por que ele está lá, o amor da mãe pelo filho) e a loucura que a maternidade representa? Para ela sentir-se como um homem, livre dos impedimentos que isto representa? Provavelmente é esta a razão. Entretanto, como eu seria compreendida se eu respondesse que os homens estão doentes precisamente por causa disto, porque eles não têm a oportunidade única que é oferecida ao ser humano de experienciar esta explosão do ego? Não há dúvida de que foi o homem que transformou a maternidade nesta carga monstruosa. Mas para mim essas razões históricas pela carga pesada e trivializada são superficiais porque para elas há remédio. E mesmo que os homens sejam responsáveis por esta forma escravizadora da maternidade, seria isto suficiente para condenar a maternidade em si? (Chester, 1989: p.2)

São riquíssimas as produções teóricas nesta fase, com estudos nas áreas de psicanálise, sociologia, história, religião, antropologia, além de relatos de experiências individuais incorporados nessa nova textualidade sobre tão complexa temática. Destacamos nesse período as contribuições de Nancy Chorodow, Dorothy Dinnerstein, Adrianne Rich, e das teóricas francesas Helene Cixous, Luce Irigaray e Julia Kristeva, essas três últimas trabalhando, sobretudo, no sentido de resgatar, reinterpretar e revalorizar a diferença – com a vitalidade que eu caracterizaria como típica de um processo de 'retorno do reprimido'. Entretanto, concordamos com a análise

de várias feministas que essas teóricas francesas (defensoras do chamado 'feminismo da diferença'), ao buscarem cultivar conexões e arqueologias ginocêntricas, negligenciaram o perigo de reforçar imperativos essencialistas conservadores.

A psicanalista estadunidense Nancy Chodorow argumenta que a universalidade da maternação tem sido raramente analisada, precisamente por causa do caráter de universalidade com o qual esse processo foi investido e que ela problematiza em seu seminal/ovular livro *The Reproduction of Mothering*. Sua tese principal é a de que a reprodução dos padrões tradicionais de maternação no mundo contemporâneo se dá através de processos psicológicos induzidos social e estruturalmente que se reproduzem de forma cíclica.

Essa reprodução, analisada como *"human malaise"* por Dorothy Dinnerstein, constitui a tese central do seu livro *The mermaid and the minotaur*. Dinnerstein nos apresenta rica e brilhante argumentação para a desconstrução do fato universal de que a responsabilidade básica com o cuidado da criança cabe à mãe, alertando também para os perigos dessa tradicional forma de parentalidade:

> Uma base para a ambivalência fundamental de nossa espécie em relação às mulheres está no fato de que a mãe tradicional, representação monolítica da natureza, é fonte, como a natureza, de prazer e dor extremos. Como a natureza, ela nutre e decepciona, é fascinante e assustadora, confortadora e indigna de confiança. A criança ama seu toque, calor, forma, sabor, som, movimento. [...] E ele a odeia porque, como a natureza, ela não o protege nem supre suas necessidades completamente. [...] A aparente onipotência da mãe tradicional então, seu papel ambivalente de fonte primordial do bem e do mal, é a origem da doença do ser humano: nossa difícil, instável posição com relação à natureza e nossos arranjos sexuais instáveis, são aspectos inseparáveis dessa doença. Em relação tanto às mulheres quanto à natureza – e originariamente com relação à mãe, que era considerada metade humana, metade natureza. (Dinnerstein, 1977: p.95-100)

Ela argumenta ainda que a aceitação da autoridade patriarcal (inclusive pela mulher) tem origem no temor – embora inconsciente – que a criança tem do poder da mãe; a mãe estaria, portanto, na posição de ser o objeto do medo e das fantasias sobre poder e autoridade, com todas as suas complexas implicações.

Após apresentar as bases biológicas da gestação, parto e lactação, Chodorow explicita os fundamentos sócio-antropológicos que expandem e perpetuam essas bases, onde observa-se uma estrutura assimétrica de papéis do homem e mulher na família. Como o processo de identificação da criança ocorre de forma consciente através da aprendizagem, Chodorow demonstra (dentro de uma perspectiva psicanalítica) como a capacidade e habilidade da mulher para a maternação – sua função inicial de 'ego externo' da criança, de provedora total do universo externo – são fortemente internalizadas na estrutura psíquica da mulher. Ela propõe então uma nova psicodinâmica, multiparental para a família, na qual

> as crianças poderiam ser dependentes, desde o início, de pessoas de ambos os gêneros; assim, estabeleceriam uma noção individual do ego em relação a ambos. Dessa forma, a masculinidade não ficaria amarrada à negação de dependência e desvalorização da mulher. A personalidade feminina estaria menos preocupada com processos de individuação e crianças não desenvolveriam medos da onipotência materna nem expectativas quanto às qualidades inigualáveis de sacrifício e abnegação das mulheres. Isto reduziria a necessidade do homem de defender sua masculinidade e controlar as esferas social e cultural que tratam e definem as mulheres como secundárias e impotentes, bem como ajudaria a mulher a desenvolver a autonomia que tem sido sacrificada por essa excessiva imersão em emoções e atividades relacionais. (Chodorow, 1978: p.218)

Assim como o livro de Chodorow, *Of Woman Born*, de Adrienne Rich, constituiu um marco nos estudos sobre esta problemática.[1] Rich tem trabalhado a teoria psicanalítica sob uma perspectiva feminista e expõe a utilização ideológica desta teoria, a qual define a mãe apenas a partir do falo. A Psicanálise não teoriza sobre a mãe em si, apenas como a criança a vê, ou melhor, como ela se distancia da mãe e identifica-se com o pai, a partir da fase Edipiana. Ela escreve:

> As mulheres têm sido mães e filhas, mas têm escrito muito pouco sobre esse assunto; a grande maioria das imagens literárias e visuais da maternidade vem até nós filtrada através da consciência masculina, individual ou coletiva. Assim que uma mulher sabe que uma criança está crescendo dentro do seu corpo, ela encontra-se sob o poder de teorias, ideais, arquétipos, descrições sobre sua nova existência; quase nenhuma das quais desenvolvidas por outras mulheres (embora outras mulheres possam transmiti-las); todas essas idéias flutuam invisivelmente ao redor dela desde que ela se percebeu mulher pela primeira vez, e como tal, uma mãe em potencial. Precisamos saber o que, em meio ao caótico processo de criação de imagens e produção de teorias, vale a pena ser salvo, pelo menos para entendermos melhor uma idéia tão crucial para a história, a condição que tem sido violentamente arrancada das próprias mães para dar suporte ao poder dos pais. (Rich, 1977: p.62)

[1] Considerado por Elizabeth Badinter "O estudo feminista sobre a maternidade mais substancial já produzido no ocidente". (BADINTER, 1985: p.15)

Iniciando com uma afirmação óbvia – mas que durante milênios foi manipulada pela civilização patriarcal – de que toda vida humana no planeta é nascida da mulher, Rich desenvolve sua visão do papel da mãe em nossa sociedade, dialogando com as construções que a mitologia, antropologia, medicina, psicanálise e literatura nos transmitiram. Ela apresenta suas experiências pessoais de mulher e mãe em interface com sólida pesquisa acadêmica, o que resulta em livro acadêmico apaixonado e político. Denunciando a quase inexistência de fontes de autoria feminina para sua pesquisa, Rich busca desconstruir hipóteses não adequadamente examinadas que encontra no conhecimento institucionalizado sobre a maternidade, tais como o conceito do 'chamado sagrado', o imperativo da reprodução, ao qual toda mulher, uma futura *'mater dolorosa'* jamais poderá fugir. À imagem da mãe castradora, controladora, sofredora, culpada, aterrorizante, nutridora, frígida, e continente escuro, ameaçador – imagens essas construídas pela cultura patriarcal, ela contrapõe uma transformação dinâmica dessa imagem, a partir da própria mulher – *Of Woman Born*.

Um pequeno parêntese, apenas para ilustrar, com exemplos de nossa realidade no Brasil, a universalidade da afirmação de Rich. Em seu livro *Ao Sul do Corpo*, Mary del Priore denuncia:

> Na sociedade brasileira, as mulheres não foram e não são mais do que seus próprios corpos, corpos que são terras desconhecidas, territórios impenetráveis, e que foram durante séculos auscultados, mapeados, interrogados e decodificados pela imaginação masculina. (Del Priore, 1993: p.333)

Uma variação popular dessa afirmação pode ser encontrada em *A Mulher no Brasil*, de June Hahner, a qual documenta em seu livro fontes do folclore brasileiro, de onde extraímos o seguinte:

> Diz-se no sertão de Sergipe, que a mulher ideal é a que é, simultaneamente, *pombinha, formiguinha* e *galinha*. *Pombinha* é a que se mostra sempre terna e asseada; *formiguinha* é a que, laboriosa, auxilia o marido no sustento do lar; *galinha* é a que, mãe amorosa, se revela solícita no tratamento dos filhos. (Hahner, 1978: p.118)

Outro trabalho que também tenta desconstruir os arquétipos da maternação e seu papel sacrificial é desenvolvido pela psicanalista inglesa Estela Welldon. Em seu livro *Mother, Madonna, Whore*, ela organiza dados de sua experiência clínica para demonstrar não só que a noção de inveja do pênis, e os conseqüentes desejos compensatórios de gravidez, foram superestimados; ela também demonstra como a já calcificada idealização da maternidade distorce seriamente problemas complexos como os de violência física, abuso sexual e incesto perpetrados em crianças pela mãe, esta também vítima de um castrador processo de constituição de sua identidade de gênero:

> A maternidade como perversão ocorre como ruptura de estruturas mentais interiores; a mulher sente-se não apenas mutilada emocionalmente ao lidar com as enormes exigências do bebê, mas também impotente e incapaz de obter gratificação em outras fontes. [...] Será que as mulheres cometem incesto mais freqüentemente do que pensamos, e mais por sua própria iniciativa do que imaginamos? Estaríamos bloqueados de perceber isto por causa de nossa idealização da maternidade? Certamente que sim, e por isto mesmo na situação edipiana original não percebemos a responsabilidade de Jocasta, autora do mais importante caso de incesto que conhecemos. Sempre culpamos Édipo e nunca sua mãe. (Welldon, 1988: p.83-85)

Tuttle aponta então a terceira fase, ainda em curso – agora num ambiente pós-moderno e pós-estruturalista, e que busca (re)definir os termos mãe/maternal/maternidade, com críticas, defesas, negociações e extensões, buscando integrar e ao mesmo tempo problematizar *insights* anteriores. Percebemos uma mudança gradual da função maternal que se situa numa espécie de encruzilhada, já que a maternidade é um dos pilares que sustentam o patriarcado e também um componente inalienável da identidade feminina – a maternidade é ao mesmo tempo, um locus de poder e opressão, auto-realização e sacrifício, reverência e desvalorização.

O que é ser mãe? O que significa 'maternal'? Não podemos imaginar que há respostas definitivas para essa complexa indagação, formulada a partir de variadas perspectivas. Acredito que o feminismo começa a escutar as histórias que as mães têm para contar; acredito também na importância da resignificação da mãe/do maternal, para que possamos nos livrar de sacralizações e fantasias que nós mulheres naturalizamos por tanto tempo.

Em seu livro *The Politics of Motherhood in British Writing and Culture, 1680/1769* (1996), Toni Bowers explica que foi apenas a partir do século XVIII que apareceu com mais força a figura da esposa em tempo integral e da mãe como personagens essenciais na estrutura familiar, embora supostamente não-produtivas e, portanto, invisíveis na esfera pública; esta valorização do trabalho assalariado do homem no capitalismo emergente evidencia um conceito bastante limitado do trabalho produtivo. Bowers detalha os esforços empreendidos pela ideologia patriarcal em criar uma versão monolítica da excelência maternal, através de vasta produção de literatura didática que visava atingir a classe média – ou àqueles que aspiravam chegar a esse nível. A maternidade era então definida como um conjunto supostamente universal de comportamentos e sentimentos: ternura envolvente e ilimitada, amamentação longa, supervisão constante e educação das crianças, movimentação física restrita ao espaço doméstico, ausência de desejo sexual, rejeição ao trabalho dito 'produtivo' (i.e., assalariado). Em contraste com esta figura idealizada, muitas narrativas apresentavam mães 'monstruosas', ou seja, aquelas que não se enquadravam nessa idealização patriarcal – presidiárias, prostitutas, operárias; essas narrativas negligenciavam as cruéis circunstâncias de classe que forçavam as mulheres a ter esses comportamentos caracterizados como aberrantes.

O romance *Moll Flanders* (1722) difere um pouco dessas construções patriarcais que ignoram a complexa experiência da maternidade em interface com questões de classe. Embora um romance de autoria masculina, ele é construído como um romance autobiográfico de Moll Flanders; ela nasce em uma prisão, filha de uma presidiária cuja pena é o exílio para uma das colônias inglesas, em conseqüência do que é abandonada ao nascer. Ventríloquo das concepções do autor sobre o certo e o errado, a picaresca narradora/personagem analisa sua vida, a qual ela descreve como "não apenas escandalosa, mas uma vida cujo curso normal tendeu para a rápida destruição do corpo e da alma". (Defoe, 1963: p.14) O autor

nos explica no prefácio do romance que o seu objetivo em trazer à tona a vida criminosa de Moll é "alertar as pessoas honestas, mostrando os métodos utilizados para roubar e prejudicar pessoas inocentes, e como conseqüência, alertá-los para evitar este tipo de gente" (p.10). A vida de Moll envolve uma gama de comportamentos deploráveis tais como abandono dos vários filhos que teve, adultério, prostituição, bigamia e incesto. Entretanto, ela busca justificativa para seus 'pecados' no sistema sócio-econômico excludente e cruel no qual o pobre – sobretudo a mulher pobre – é uma vítima impotente; longe de assumir um papel passivo, Moll manipula o sistema em seu próprio benefício e ao final de sua vida, mulher casada e respeitada e em situação financeiramente confortável, resolve escrever sobre sua vida "em sincera penitência pela vida depravada que levei" (p.335). Com este romance, Daniel Defoe condena o comportamento transgressor de sua personagem ao mesmo tempo em que alerta para a crueldade de um sistema sócio-econômico injusto que produz esses comportamentos.

A equação 'eterno feminino/eterno maternal' também foi desconstruída por Elizabeth Badinter em seu livro *The Myth of Motherhood. An Historical View of the Maternal Instinct* (1981); Badinter não questiona o amor materno, mas sim, o instinto materno, e aponta para uma prática contemporânea de parentalidade onde não há prerrogativa da mulher neste processo. A pesquisadora Barbara Z. Thaden também trabalha a tese de que estas imagens idealizadas da mãe altruísta, dedicada, perfeita, são na verdade uma construção da cultura moderna. Antes da Revolução Industrial, a estrutura familiar ampliada e economicamente ativa dos pequenos vilarejos da sociedade agrária comunal e o apoio mútuo dos membros daquelas pequenas comunicades davam uma conotação bastante diferente do que conhecemos hoje como domínios público e privado. Ao comentar sobre a evolução da família nuclear e o papel da mulher/mãe na sociedade capitalista pós-guerra, a pesquisadora cita estudos desenvolvidos por John Bowlby para a *World Health Organization* sobre os "efeitos devastadores da privação da mãe", ao final do que ele recomenda enfaticamente o papel da mãe com relação aos seus filhos: "constante atenção, noite e dia, sete dias por semana e 365 dias no ano". (Thaden, 1997: p.8) Estudos ditos científicos aliam-se, portanto, a uma produção ficcional

para reforçar esta posição 'nobre' da mulher, como pretendemos mostrar resumidamente neste trabalho.

A partir da análise de algumas formulações mitológicas e psicanalíticas sobre a maternidade e seus reflexos na ficção contemporânea, este trabalho pretende contribuir para o desenvolvimento do que Patrícia Yaeger chamou desteologizar de "uma poética do nascimento" (Stanton, 1995: p.261), a qual objetiva os mitos sobre a reprodução. Buscamos identificar novas narrativas com posições de dissidência e subversão às formulações patriarcal e cristã da maternidade, com a qual nós mulheres nos identificamos ao longo de tantos séculos. As vozes que pregavam a realização da mulher fora da maternidade hoje se misturam às vozes contra e a favor de aborto, clonagem de seres humanos, mães sem custódias das suas crianças, formas novas de parentalidade, e também, se não uma revalorização do tradicional maternalismo, um eco-feminismo com prováveis articulações de retorno ao culto da mãe/natureza, como mencionamos acima.

Uma rápida olhada por algumas formulações patriarcais sobre a maternidade, evidencia as perigosas distorções que têm provocado intensos debates no seio do movimento feminista. Iniciamos com algumas idéias de Aristóteles, cuja descrição sobre a função sexual da mulher tornou-se amplamente aceita na antiguidade. Para ele,

> a fêmea é, digamos assim, um macho mutilado, e a catamenia é sêmen, apenas não puro; pois há apenas uma única coisa que elas não têm dentro delas, o princípio da alma. [...] A fêmea sempre fornece o material, o macho, aquilo que o molda, pois este é o poder que dizemos cada um possui, e é por esta razão que os chamamos de macho e fêmea. [...] Enquanto a matéria vem da fêmea, a alma vem do homem... Um age, o outro sofre a ação. (*in* Agonito, 1977: p.46)

Além de algumas idéias principais desenvolvidas por Aristóteles sobre a mulher, o livro *A History of Ideas on Women*, de Rosemary Agonito, nos apresenta muitos outros conceitos de filósofos que formaram as bases do pensamento ocidental. Dentre eles, Platão foi um dos poucos filósofos que advogava o direito das mulheres à educação e desempenho de funções públicas, para o que propunha uma organização social não fundada na família e na mãe para a formação das crianças. Como bem ilustra o Gênesis, o mito judaico-cristão que constitui a base de nossa civilização

atual, são consistentes os mitos das nossas origens que dão ao homem o papel fundamental na criação. S. Paulo, S. Agostinho, e, posteriormente, S. Tomás de Aquino, os grandes consolidadores dos dogmas judaico-cristãos, reforçam essa supremacia no ato de geração da vida.

Em seu livro *Alone of All her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, Marina Warner nos explica que nascer de uma mulher virgem era um conceito comumente usado no império romano pré-cristão para designar a divindade de um herói; segundo ela, isto era uma herança de idéias erradas sobre a concepção (como as de Aristóteles) que ainda perduravam até o século XVIII; em 1827, Von Baer demonstra a importância do ovo na gestação. (Warner, 1985: p.42) Como os gregos tinham desprezo pela matéria, o papel da mulher foi então inferiorizado por causa de sua função biológica de reprodução.

No século XVII, os filósofos ingleses Thomas Hobbes e John Locke formularam a revolucionária doutrina dos direitos do homem; baseado na verdade indiscutível da maternidade biológica, Hobbes afirmava que apenas através de um acordo arbitrário entre o homem e a mulher – historicamente institucionalizado através do matrimônio, poderia a mulher transferir sua autoridade sobre o filho para o homem, este apenas teoricamente identificado como pai. Não é difícil imaginar como a fragilidade desse compromisso levou à formulação dos inúmeros mecanismos – legais, filosóficos, religiosos, morais, psicológicos, etc – que garantissem esse controle.

Apesar de não se conhecer quando a espécie humana descobriu o papel do homem na procriação, foi essa consciência que fez surgir no homem a necessidade de controlar a fecundidade da mulher e, sobretudo, a legitimidade do 'produto final' que seria o herdeiro da terra, agora também já tornada propriedade do homem. A ansiedade provocada pela incerteza da paternidade deu origem a inúmeras estratégias formuladas para minimizá-la. Para Rousseau, "o homem deveria ser capaz de controlar a conduta de sua esposa, porque é importante para ele assegurar-se que suas crianças, as quais ele é obrigado a reconhecer e manter, *pertençam* a ninguém mais senão a ele". (*in* Agonito, 1977: p.119 - itálico meu) O filósofo e historiador escocês David Hume também reconhecia este aspecto problemático da identificação da paternidade; entendendo que o contrato de casamento não bastaria para garantir a paternidade real. Hume

explica que se tornava então necessário – segundo ele, não com base na justiça, mas na utilidade dessa necessidade, desenvolver na mulher não apenas o desejo de ter filhos, mas ao mesmo tempo tornar o sexo algo repulsivo para ela.

Conforme podemos verificar no livro de Agonito, além dos pensadores brevemente mencionados acima, muitos outros se dedicaram a essa 'Cruzada' para a construção da imagem da esposa/mãe virtuosa. Um articulado esforço nesse sentido foi feito com a institucionalização do culto mariano, introduzido pelo cristianismo. Como nos explica Warner, a virgindade de Maria foi transformada em dogma no século VII e seu culto está fortemente relacionado com as idéias cristãs sobre os perigos da carne e sua conexão com a mulher; ainda segundo Warner, a idealização da mulher na poesia trovadoresca do século XII pode ser vista como causa e efeito da acelerada devoção ao culto à Virgem Maria, estando as duas imagens amalgamadas na celebração do amor cortês. É importante observar, ainda que brevemente, que esta época coincide com o tempo das Cruzadas, quando o poderio do senhor feudal dependia da posse da terra; sua aquisição se dava principalmente através dos arranjos matrimoniais e sua herança precisava ser transmitida para o herdeiro verdadeiro. Assim, a razão mais forte para a fidelidade da mulher (casta antes do casamento) seria a necessidade de garantir a pureza da descendência feudal. Assim, a palavra 'castidade' foi introduzida no século XII na poesia provençal, no mesmo século em que Maria recebeu o título de 'Notre Dame', (Warner, 1985: p.153) não como rainha por mérito próprio, mas glorificada pela maternidade – e sem a necessidade de amor carnal.

Cabe aqui lembrar que até mesmo a teoria científica de Darwin, que provocou uma salutar minimização da tradição bíblica, utiliza argumentação científica para dar suporte à noção de inferioridade da fêmea como conseqüência de sua capacidade reprodutora. Infelizmente, não podemos expandir no espaço deste trabalho os inúmeros e complexos os mecanismos de construção e evolução dessa ideologia que resultou em controle naturalmente aceito pelo próprio oprimido, quando a mulher assimila seu *status* secundário. O processo de silenciamento da problemática da maternidade, também ocorre na concepção do comunismo, um dos pilares estruturadores da sociedade moderna. Marx exclui o trabalho reprodutivo

da mulher de sua análise sobre produtividade; o marxismo deixa de lado questões ligadas ao sexo e à família, pois são assuntos que os teóricos consideram privados e, portanto, não se encaixam em sua teoria da reprodução. As marxistas feministas tentaram combinar a reprodução biológica com o conceito de reprodução de Marx – já que a mulher 'reproduz' os 'meios de produção'; entretanto, não conseguiram escapar da universal mística ilusória da maternidade que mantinha as mulheres no lar.

Em seu livro *A mulher no terceiro milênio*, Rose Marie Muraro tenta imaginar, a partir de inferências sobre uma "história que ninguém contou", a centralidade do elemento feminino nos primórdios da evolução humana, quando o *homo sapiens* (e a *femina sapiens*, não a esqueçamos) preocupavam-se apenas com sobrevivência e reprodução. Descobertas arqueológicas evidenciam que, desde a Idade do Bronze até o período clássico, o culto dominante era o da Mãe-Terra. Muraro resume a descrição feita por Joseph Campbell sobre os mitos primitivos ocidentais, os quais, segundo ele, se desenvolveram em quatro etapas distintas: na primeira, o mundo teria sido criado por uma deusa sem auxílio masculino, de onde herdamos Rhea, Deméter, Perséfone, entre inúmeras outras; na segunda, esta deusa aparece associada a um consorte – Ísis já não reina sozinha, mas ao lado de Osíris. O deus macho já aparece sobre o corpo da deusa na terceira fase, enquanto que na quarta e última – que Campbell localiza em torno de dois mil anos antes de Cristo, o deus masculino cria o mundo sozinho, como Zeus já havia criado Atena pronta, a partir do seu cérebro. Assim, o medo da força genesíaca da mulher transformou, através da palavra, a força sagrada da maternidade em vulnerabilidade, e, pior ainda, em inferioridade e punição. No *Gênesis*, esta relação é estabelecida com firmeza pela palavra do Deus patriarcal, símbolo do poder supremo: "Em grande medida multiplicarei teu sofrimento e tua concepção; em dor darás a luz às tuas crianças; e teu desejo te levará ao teu marido, e ele te dominará". Não podemos deixar de lamentar como esta arquitetura discursiva poderosa conseguiu transformar o milagre da vida em punição e não em benção.

Neste contexto, podemos citar o impacto da teoria desenvolvida por Freud, o qual, na tentativa de entender o que ele chamava de "enigma da natureza feminina", parte do princípio que ele formulou com mestria: "anatomia é destino". Para ele, passividade, masoquismo, frigidez, vaidade, são atributos da constituição feminina, resultado da consciência de nossa castração e conseqüente inveja do pênis; esta inveja será substituída pelo desejo de ter um bebê – preferencialmente masculino – para quem a mãe transfere a ambição que ela foi obrigada a suprimir. A maternidade, esse complexo e insubstituível motor da vida, teria então sua origem em um sentimento menor, o da inveja. As teorias de Freud revolucionaram os discursos sobre a maternidade a partir do final do século XIX, embora ele não se dirija diretamente à problemática da maternidade como objeto de investigação em si. É intenso o debate nos círculos feministas sobre o valor da psicanálise como instrumento de análise, como veremos mais adiante. Esses estudos objetivam adaptar os *insights* da Psicanálise para um exame dos mecanismos inconscientes que organizaram o patriarcado.

Em *A Superioridade Natural da Mulher*, o médico e antropólogo americano Ashley Montagu desenvolve essa hipótese de inveja da capacidade da mulher de criar a vida e sua superioridade biológica como causa de sua sujeição pelo homem; ele aponta inúmeras e irrefutáveis evidências científicas para consolidar sua teoria mas não a limita ao campo da biologia, analisando também aspectos sócio-psicológicos conseqüentes desse injusto e milenar processo de inferiorização da mulher:

> A superioridade natural das mulheres é um fato biológico. Estes fatos estiveram à nossa disposição durante meio século – mas, num mundo dominado pelos homens, onde a inflação do ego masculino dependeu da conservação do mito da superioridade do homem – seu significado não recebeu a atenção merecida.[...] Espero que neste livro os fatos tenham sido mostrados com suficiente clareza, para que o leitor possa refletir sobre a possibilidade de serem as mulheres, por natureza, muito mais dotadas do que até agora geralmente se acreditou. (Montagu, 1970: p.178)

Entretanto, o trabalho de Montagu ainda reforça a sacralização da maternidade para perpetuar a subordinação da mulher nesta especial missão, em perfeita sintonia com o tradicional conceito que ele ilustra com a conhecida, e para ele, verdadeira, máxima: a mão que embala o berço domina o mundo.

No seu estudo fenomenológico sobre a constituição feminina do inconsciente, o junguiano Erich Newmann apresenta "a grande mãe" – título de seu livro – em suas riquíssimas e variadas manifestações nas inúmeras culturas e períodos por ele estudados. Fonte primordial da criação, o arquétipo da *'magna mater'* contém, segundo Newmann, o aspecto gerador, protetor e positivo, juntamente com o devorador e negativo do nosso inconsciente. As cavernas, templos, abismos e túmulos habitam este fascinante estudo, também povoado pelas fontes, jardins, e lugares paradisíacos, pois "o Grande Feminino não só gera e orienta a vida, como também recebe de volta em seu útero de origem e de morte tudo aquilo que dele nasceu". (1974: p.39) Deusas, fadas e mãe altruístas convivem com as feiticeiras, espíritos femininos sinistros e madrastas malvadas, numa admirável galeria da História da Arte Antiga – organizada pelo vitorioso princípio espiritual/intelectual que caracteriza o patriarcado. Embora inteligentemente convincente, a teoria do Newmann nos mantém poderosas apenas no domínio do pré-simbólico, anterior à complexa condição psíquica do ego e da consciência racional, especulativa:

> Somente depois de termos apreendido toda a extensão das funções básicas do Feminino – a quem cabe nutrir, dar calor, proteger e amparar, sem mencionar as funções do dar vida e do parir – pode-se compreender por que é tão central o significado e o símbolo do Feminino, e por que o caráter de grandeza está, desde o início, ligado a ele. O Feminino parece ter essa grandeza porque aquilo que é contido, protegido e nutrido, que recebe calor e amparo, é sempre o pequenino, o desamparado e o dependente, completamente à mercê do Grande Feminino. (NEWMAN, 1974: p.49)

Assim como o trabalho de Montagu, essa exaltação poderia ser considerada no mínimo ambígua, pois na verdade traz em si a calcificação de conceitos relativos à maternidade que precisam ser desconstruídos, como têm feito algumas teóricas feministas brevemente apresentadas neste trabalho.

O discurso científico da Antropologia também nos trouxe teses polêmicas, como a do matriarcado nas sociedades primitivas, defendida por Robert Briffault em seu livro *The Mothers* (1927). Para ele, o instinto maternal, de origem fisiológica, é limitado em duração enquanto que o amor, longe de ser uma força básica no universo, chegou bastante tarde no

processo de evolução humana; o instinto maternal depois foi desenvolvido – ou melhor, foi culturalmente produzido – e deu origem a várias formas de sentimentos ternos e altruístas. Como Engels, Briffault enfatiza que antes do estágio agrícola da organização da propriedade e suas conseqüências para a humanidade, a fonte de poder estava na reprodução/mulher/natureza. E este atributo da mulher foi durante muito tempo seu único "valor econômico". Entretanto, o matriarcado poderia ser melhor definido como matrilinearidade pois se existiu, ele não significou a supremacia da autoridade da mulher, apenas a transmissão da linhagem, herança transmitida através da mãe.

Na busca pela compreensão da universalidade da hierarquia de gênero, a Antropologia tem identificado diferentes configurações de parentalidades que problematizam os tradicionais papéis da mãe que conhecemos na cultura ocidental. O artigo "*Matrifocality in Indonesia, Africa and among black Americans*" estuda sistemas de parentesco matrifocais, onde o papel da mãe é estruturalmente, culturalmente e emocionalmente central. Nancy Tanner demonstra a relativa igualdade entre os sexos nessas sociedades, ilustrando como homens e mulheres são importantes atores nas esferas econômica e ritual. A autora, então, compara esta realidade com a matrifocalidade dos arranjos familiares dos negros estadunidenses, que para ela são muitas vezes analisados equivocadamente sob a perspectiva da "patologia social" (p.134), ou seja, esses arranjos são vistos como uma variação imperfeita e desorganizada do sistema familiar da classe média branca. Entretanto, Tanner observa que, ao problematizarem o "colapso da família negra" (p.151), esses estudos, na verdade, evidenciam o forte etnocentrismo dos paradigmas das ciências sociais.

No presente trabalho, buscamos também entender a problemática da maternidade a partir da Psicanálise, sobretudo a contribuição de psicanalistas feministas, as quais desenvolveram uma posição crítica quanto a algumas formulações básicas da teoria freudiana, demonstrando que a biologia não é suficiente para explicar a orientação sexual e a identidade de gênero. Elas demonstram como, ao teorizar sobre o desenvolvimento da nossa sexualidade, sobre a reprodução, sobre os diferentes papéis do pai e da mãe na família, Freud nos mostra como a natureza se transforma

em cultura e como a cultura transforma-se em quase uma 'segunda' natureza, ou seja, comportamentos aprendidos tornam-se naturalizados. Reconhecendo a importância do que a psicanálise tem a nos ensinar, gostaria de colocar essa teoria num contexto mais amplo e construtivo em sua relação com a literatura e a mulher. Uma leitura cuidadosa das representações da maternidade – principalmente aquelas elaboradas por escritoras mulheres, pode revelar a inadequação do modelo psicanalítico tradicional.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud retoma um dos pontos centrais de sua teoria: o processo pelo qual a criança abandona sua mãe e volta-se para o pai – o que para ele representa uma vitória do espírito sobre o corpo, o primeiro passo de superação da simples percepção pelos sentidos em direção a processos mentais mais elaborados, ao desenvolvimento do intelecto e à cultura. Na teoria da sexualidade construída por Freud, a mãe é o objeto sexual mais desejado – uma figura universalmente idealizada e temida. O corpo da mãe é o bode expiatório para os temores da carne, da mortalidade; ao mesmo tempo, é o ídolo no qual tentamos recriar nossa união perdida com a mãe-carne. Entretanto, ao enfatizar na sua teoria a fase edipiana, Freud perigosamente negligencia a fase pré-edipana, para ele, inatingivelmente reprimida: "Tudo na esfera dessa primeira ligação com a mãe me parecia tão difícil de apreender nas análises – tão esmaecido pelo tempo, tão obscuro e quase impossível de reviver – que era como se houvesse sucumbido a uma repressão especialmente inexorável". (Freud, 1969: p.234)

A psicanalista Karen Horney não teve sua formação influenciada pelo determinismo/biologismo do século XIX como Freud, de quem se distancia radicalmente, apesar de ter sido sua aluna; ela trabalha com valores morais, estéticos e espirituais na sua metodologia de investigação e prática em psicanálise. Na sua visão holística da psique, Horney incorpora a contribuição da antropologia na análise da função primordial da mulher em sociedades matriarcais primitivas. Trabalhando com a problemática (para ela ainda não satisfatoriamente compreendida) da dependência primordial da criança em relação à mãe, Horney – ela própria mãe de três filhos – reflete sobre uma possível conseqüência da injustamente ignorada superioridade fisiológica da mulher. Horney imagina que talvez mecanis-

mos tenham sido defensivamente desenvolvidos como uma forma de tentar assimilar, compensar, ou mesmo negar, essa dependência:

> Não seria a tremenda força no homem do impulso para o trabalho criativo em vários campos, precisamente provocada pelo seu sentimento de ter um papel relativamente pequeno na criação da vida, o que constantemente o impele para uma compensação em outras realizações? (Horney, 1993: p.61)

Para ela, Freud ignorou a importância da maternidade para a psicologia feminina, bem como o significado da inveja – por parte do homem – da gravidez, parto, amamentação e maternação, já que ele teorizou o feminino a partir do paradigma masculino:

> E o que podemos dizer sobre a maternidade? Sobre a consciência abençoada de trazer dentro de si uma nova vida? A alegria indescritível da crescente expectativa do aparecimento deste novo ser? [...] A inveja do pênis tenta negar e desviar a atenção sobre isto, possivelmente por causa de medo e inveja masculinos. (Horney, 1993: p.19)

Neste incessante questionamento das posições normativas e universalizantes sobre maternidade, destacamos o trabalho de Cixous, Irigaray, Kristeva, que desenvolveram uma teoria instigante sobre a relação mulher/mãe. Essas teóricas utilizam a problemática da maternidade a partir da Psicanálise, mas enfatizam a fase pré-edipiana, quando os esforços cognitivos da criança são quase que exclusivamente direcionados para a mãe. Para elas, a fase pré-edipiana – uma 'presença ausente' – subverte a fase edipiana, ao revelar o substrato matriarcal de todo desenvolvimento psíquico, como poeticamente nos escreve Irigaray:

> A relação com a mãe é um desejo louco, porque é o 'continente escuro' *par excellence*. Ela permanece nas sombras de nossa cultura, é escura e infernal. [...] Essa experiência primária não é muito popular entre os psicanalistas: na verdade, eles recusam-se a vê-la – há o perigo da fusão, morte, sono letal, se o pai não interferir para cortar esta ligação desconfortavelmente próxima da matriz original. Será que o pai substitui o útero com a matriz de sua linguagem? Mas a exclusividade de sua lei recusa toda representação daquele corpo primeiro, daquele lar primeiro, daquele primeiro amor. Isto é sacrificado e constitui matéria para um império de linguagem que privilegia tanto o sexo masculino que o confunde com a raça humana. (Irigaray, 93, p.10-14)

A fase pré-edipiana não tem história, não tem narrativa – assim, só pode ser alcançada retrospectivamente (depois de abandonada), não através de processos conscientes ou da memória, mas através de projeções e fantasias. Cixous enfatiza o potencial transgressor do desejo reprimido, o qual consegue ser veiculado também através da literatura: "se meu desejo é possível, significa que o sistema já está deixando entrar alguma coisa. Os poetas sabem disto; tudo que pode ser pensável é real, como sugere Blake". (CIXOUS, 1987: p.78)

Para Cixous, a essência da feminilidade está no útero; ela transforma o corpo em fetiche em relação à escrita, com o conceito de *écriture feminine*, bem ilustrado nas suas construções teórico-poéticas. Essa posição traz o perigo de se idealizar e mistificar esta determinada/determinante função/experiência de maternidade, revivendo uma identificação entre feminilidade e maternidade que não contribuiu muito para o processo de emancipação da mulher. Entretanto, construindo um discurso mais liberador sobre a questão do corpo, não como matéria, mas como metáfora, Cixous mostra a força – ilusória? Acreditamos que não – do imaginário pré-edipiano:

> Vamos des-mater/paternalizar. Vamos desfetichizar. Não iremos negar a nós mesmas as delícias de uma gravidez que é sempre dramatizada, evitada ou amaldiçoada nos textos clássicos. Pois se há algo específico que é reprimido, é aí onde ele pode ser encontrado: o tabu da mulher grávida é bastante revelador do poder que parece ser investido nelas. (CIXOUS, 1987: p.19)

A contribuição teórico-poética de Cixous aponta para uma escrita que seja fluida, escorregadia, que reintroduza a materialidade da voz e re-explore o corpo. Elogiada por Derrida,[2] Cixous 'brinca' com a linguagem e nos apresenta a figura da mãe como fálica e castrada, presente e ausente, onipotente e impotente. Inexprimível – ou melhor, sempre mediado através do simbólico, o corpo da mãe é utilizado por Cixous como uma metáfora privilegiada com potencial para uma feminilidade subversiva. Essa posição é considerada minoritária pelas teóricas de linha anglo-saxônica, devido à sua natureza intencionalmente – para Cixous, inevitavelmente – 'ex-cêntrica' em relação ao poder definido pelo simbólico; isto nos colocaria numa prática linguística poético-maternal que, de certa forma, reforça, por não contestar, por estar à margem da hegemonia do Simbólico, como observa Domna Stanton:

> Ou produzimos significados e desta forma legitimamos as estruturas de significação já existentes, ou não produzimos significados e, como conseqüência, permanecemos impotentes, presos numa armadilha de passividade e assim também perpetuando as estruturas existentes. (*in* MILLER,1986: p.164)

Assim, seria necessário fazer o jogo da *mímesis* para tentar problematizar o *locus* discursivo da exploração da mulher, sem ser simplesmente reduzido a isto. Como Kristeva, Cixous também acredita na possibilidade de transformação não apenas de significados, mas também do sistema de significação. Cixous aproxima-se do conceito do *semiótico* celebrado por Kristeva, a qual utiliza essa construção teórica para recuperar a 'narrativa primitiva' do poder da mãe e do temor que o homem sente deste poder. Para Kristeva, o semiótico existe nos processos primários da fase pré-edipiana.[3] São pulsões que se originam no *chora* (do grego: espaço fechado, útero) e que precedem o simbólico. Quando o sujeito entra

---

[2] Vários trabalhos apresentados num encontro internacional (do qual participei) sobre a obra de Cixous – Secret Passages: Helene Cixous on the Frontiers of Literature, organizado pelo Center for Cultural Analysis, Theory and History da Universidade de Leeds em novembro de 2003 – registram o reconhecimento de Derrida, para quem o trabalho de Cixous é uma "ausência dentro da presença". (in Presences: Desconstuindo a Desconstrução, trabalho apresentado pelo pesquisador francês Laurent Dubreuil) Na conferência de abertura – derrideanamente intitulada O livro que não escrevo – Cixous define sua mãe como "meu farol".

[3] Na fase pré-natal, a criança é fisicamente parte do corpo da mãe, de quem recebe os nutrientes e demais elementos formadores do seu corpo. Essa dependência física torna-se também emocional e estende-se após o nascimento; a identificação primária da criança é com sua mãe. Somente numa fase posterior do seu desenvolvimento, a criança identifica-se com o pai, num processo secundário de identificação.

[4] Os conceitos de Lacan sobre o Imaginário e o Simbólico correspondem, respectivamente, ao Semiótico e Simbólico de Kristeva (MOI, 1986: p.15). Conforme nos explica Jane Gallop em seu livro *Reading Lacan*, a perda de mãe na fase pré-edipiana é traduzida por Lacan para um conceito mais generalizado de perda originária, uma falta no sujeito, deslocada e velada pela linguagem, mas que persiste como desejo inconsciente. Segundo Gallop, o que Lacan chama de Desejo é precisamente o resultado desta repressão primária que provoca uma nostalgia para além do nostos (do grego: retorno), para além do desejo de retorno; um desejo que nunca pode ser satisfeito porque o 'objeto' simplesmente não pode ser definido; assim, 'repressão primária' seria precisamente aquilo que é deixado de fora de articulação através da linguagem (GALLOP, 1989: p.150). O Desejo, conceito chave para Lacan, desafia a unidade do sujeito e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de uma identidade sexual unitária, fixa. A estruturação patriar-

na ordem simbólica, a qual se inicia na fase do espelho[4] e se completa na fase edipiana, o *chora* já terá sido reprimido com razoável sucesso; será então percebido apenas como uma pressão pulsional – uma dimensão heterogênea, perturbadora da linguagem, mas nunca alcançada/apreendida pela linguagem simbólica.

Na edição do seu livro *The Kristeva Reader*, Toril Moi comenta sobre esse impasse na linguagem, ao mesmo tempo sujeita a – e subversiva da – 'Lei do Pai'; se o Imaginário é um efeito do Simbólico, é o Simbólico que estrutura o Imaginário de tal forma que em um certo sentido o Imaginário não existe, já que não é simbolizado. Seria então a teoria semiótica uma contradição, uma metalinguagem? Paradoxalmente, essa teoria subverte e depende da 'Lei' ao mesmo tempo. Entretanto, nos lembra Moi, sem qualquer tipo de estrutura do sujeito, nenhuma ação significativa, criativa, seria possível. Essas contradições de se tentar teorizar o que não pode ser teorizado – e que apontam para a dimensão semiótica como perigosamente contraditória – não devem levar à inércia, mas a uma renovada criatividade; a prática semiótica deve sempre analisar sua própria posição discursiva, e assim renovar suas ligações com as forças heterogêneas da linguagem – é isto que, para Kristeva, torna a linguagem algo produtivo.

Kristeva parece reconhecer as dificuldades de se identificar a maternidade como experiência, já que ela é sempre mediada pelas estruturas simbólicas de representação. Entretanto, concordamos com ela que é possível trabalhar com/contra o simbólico, subvertendo suas estruturas a ponto de abrir espaço para outras formas de discursos sobre o maternal que vão além dessa imagem de corpo antes da linguagem, irrepresentável, presente/ausente. Em seu artigo *'Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva'*, Stanton reforça a desestabilizadora prática discursiva dessas teóricas: "apenas a reativação, a erupção do semiótico/materno pode fraturar e remodelar o simbólico e produzir o heterogêneo, que é a marca do poético. A

---

cal do desejo – ser-na-perda (lack-in-being) – ocorre no estágio do espelho, quando então o sujeito localiza-se numa ordem que está fora dele, e ele se sujeita àquela ordem – mãe e filho assim se posicionam na ordem simbólica da linguagem e da cultura, governados pela Lei do Pai. Ainda segundo Gallop, a castração para Lacan não é apenas sexual, mas linguística: destituído de qualquer controle e compreensão completa da linguagem, significamos a nós mesmos/as num sistema simbólico que não comandamos; ao contrário, ele nos comanda. A partir daí, Lacan questiona então a ilusão da autoridade fálica.

linguagem poética, a arte em geral, é então a 'semiotização do símbolo". (in Miller, 86: p.166) Resta-nos analisar como a obra literária efetua essas mudanças no simbólico. Para Tereza Brennan, a teoria de Kristeva baseia-se numa visão da linguagem como um "sistema de significação móvel e provisório e aponta para a possibilidade de uma escrita que subverte as convenções da narrativa, roubando fragmentos de discurso e colocando-os em usos inovadores". (Brennan, 1989: p.144)

Podemos verificar esta prática em *Stabat Mater*, o brilhante texto teórico/semiótico de Julia Kristeva. Originalmente, *Stabat Mater* é um poema do século XIII sobre o sofrimento da Mãe de Jesus pela morte do seu filho e a possibilidade de salvação que esta morte trouxe para a humanidade. É atribuído a Jacopone da Todi, e foi imortalizado em música por Palestrina, Pergolesi, Haydn e Rossini. No resgate dessa obra por Kristeva, a própria organização textual já é transgressora. Dois textos dialogam na mesma página, embora dispostos numa relação anacrônica:

FLASH – instante do tempo ou do sonho sem tempo; átomos desmesuradamente inflados de um elo, de uma visão, de um *frisson*, de um embrião ainda informe, inominável. Fotos do que não é ainda visível e que a linguagem necessariamente sobrevoa de muito alto, alusivamente. Palavras sempre longe demais, abstratas demais para esse formigamento subterrâneo de segundos que se dobram em espaços inimagináveis. Escrevê-los é uma provação do discurso, como o é o amor. O que é amar, para uma mulher, a mesma coisa que escrever. Rir. Impossível. *FLASH* sobre o inominável, tessituras de abstrações a rasgar. Que um corpo se aventure, enfim, para fora de seu abrigo, arrisque-se ali em sentido sob a capa das palavras VERBO FLESH. De um a outro, eternamente, visões despedaçadas, metáforas do invisível.	O cristianismo é, sem dúvida, a mais refinada construção simbólica em que a feminidade, na medida em que transparece ali – e ela transparece ali incessantemente – se preserva no Maternal. Chamemos de 'maternal' o princípio ambivalente que puxa, de um lado, pela espécie, de outro, por uma catástrofe de identidade que faz pender o Nome próprio para este inominável, que imaginamos como a feminidade, da não linguagem ou do corpo. Assim, o Cristo, esse Filho do homem, não é no final das contas 'humano' senão por sua mãe; como se o humanismo crístico ou cristão não pudesse ser mais que um maternalismo (lê, aliás, o que certas correntes laicizantes não cessam de reivindicar com o seu esoterismo). No entanto, a humanidade da virgem mãe não é sempre evidente, e veremos de que maneira, pela sua subtração ao pecado, por exemplo, Maria distingue-se do gênero humano. Mas, que paralelamente, a mais intensa revelação de Deus, que é a mística, só se manifesta àquele se assume 'maternal', Santo Agostinho, São Bernardo, Mestre Eckhart.

uma exposição erudita, precisa, acadêmica, sobre a criação, desenvolvimento e função do mito da Virgem Maria, e no lado oposto da mesma página, uma construção poética/semiótica que rearticula a experiência reprimida da maternidade:

Kristeva joga com fantasias que não se encaixam nos espaços e temporalidades da história, construída falicamente no texto acadêmico que dialoga com o texto semiótico ao seu lado, também produzido ela – afinal, ela aprendeu a ser 'fálica' também. Ao tentar resgatar através do poder do simbólico – o único ao qual temos acesso – este inominável 'território perdido' da simbiose mãe/filho, a autora anatomiza o mito da Virgem Maria e simultaneamente produz subversivos graus de resignificação poética dos significados patriarcais desse mito. Tenta também resgatar a 'narrativa' primeva do poder da mãe e sua relação pré-edípica/pré-verbal com o filho e o temor que o homem tem deste poder.

No seu artigo *"The Poetics of Birth"*, Yaeger nos faz refletir sobre as complexas e profundas implicações de estarem as mulheres presas numa função natural – a da reprodução. Ela ainda nos alerta para o fato de que outras funções naturais tais como a alimentação, a sexualidade e a morte – comuns a homens e mulheres, foram exaustivamente analisadas por filósofos e cientistas. Entretanto, a criação da vida tem sido relativamente negligenciada em termos de formulações teóricas. Vimos como inúmeros e persistentes mitos construíram discursivamente o processo de gestação, parto e maternação; entretanto, na melhor das hipóteses, essas formulações criaram uma ideologia de simetria entre o que se configurou como o trabalho produtivo do homem e o reprodutivo da mulher. Essa falsa simetria reduz o complexo ato da criação de um ser vivo a um simples ato sexual, minimizando a alienação do esperma durante o coito e importância do papel transformador de mulher na gestação.

As leituras que desenvolvemos durante esta pesquisa nos fizeram constatar a relativa escassez de textos escritos por mulheres sobre o assunto. Como vimos, até aproximadamente os anos 70, a maternidade, como temática central, não havia despertado significativo interesse para a pesquisa acadêmica; poucos estudiosos haviam analisado os aspectos opressores das representações patriarcais do maternal, ou a aceitação passiva da mãe desses ideais míticos, impossíveis de serem

atingidos ao nível das formações sociais. A mãe era então uma figura *"out-of-focus"* (Kaplan, 1992: p.3), apenas um complemento no contexto dessas pesquisas. Entretanto, também constatamos um crescente interesse neste tópico, como demonstram as publicações aqui incluídas; algumas dessas, como a de Jo Malin – *The Voice of the Mother: Maternal Narratives in Twientieth Century Women´s Autobiographies* – assumem abertamente sua "fascinação e até fixação com a relação mãe/filha e sua evidência em textos produzidos por mulheres" (2000: p.9). Como observa a autora, "começamos com o corpo mas avançamos para além dele, validando nossas experiências de vida através da palavra e seu contexto" (p.4). Numa temática que necessariamente leva a estudos interdisciplinares, gostaríamos de brevemente registrar o livro *The Archaeology of Mothering. An African-American Midwife´s Tale* (2005), no qual a pesquisadora enfatiza a dimensão de raça para demonstrar as múltiplas e muitas vezes contraditórias construções sociais da mãe. Neste livro, a pesquisadora menciona o trabalho de Nancy Scheper Hughes (ao qual infelizmente não conseguimos ter acesso) sobre o amor materno em Alto do Cruzeiro (Brasil), considerado "um luxo caro" entre as mães desse município pesquisado. Segundo Hughes, essas mães desenvolvem uma espécie de distanciamento de suas crianças como forma de proteção para enfrentar a dor da morte dos mesmos; essas mães canalizam suas emoções de forma pragmática, 'selecionando' os filhos que elas acreditam têm mais chance de sobreviver e negligenciam o cuidado dos outros que estão destinados a morrer cedo. (*apud* Wilkie, 2005: p.2)

Podemos dizer que a revisão do conceito de maternidade tem sido uma preocupação relativamente recente por parte dos estudos feministas. Articulando formas alternativas de construir uma nova ideologia da maternidade nos espaços vazios dos discursos hegemônicos, teóricas feministas e várias escritoras vêm produzindo discursos diferentes daqueles produzidos pela sociedade patriarcal; buscam entender o sentido da maternidade, da gravidez, do parto, dos cuidados com a criança, a partir da perspectiva/testemunho da mãe. Começamos a observar, então, uma modificação nos conceitos sobre a maternidade e sobre a família, uma das instituições mais diretamente ligadas ao papel da mulher/mãe. Essas dramáticas modificações vêm sendo provocadas pelas rápidas mudanças

nas relações econômicas, sociais, políticas e também discursivas, bem como pelas novas descobertas científicas que afetam a realidade da reprodução, gestação e nascimento.

Direcionando essas preocupações para o terreno da literatura, percebemos que os textos literários durante muito tempo reforçaram esse silêncio sobre gestação, parto, relação mãe/filha, maternação. Além disto, a mãe quase nunca aparece como um indivíduo em si: pensar a mãe na literatura é pensar sua intrínseca qualidade relacional – ou seja, a mãe existe a partir de sua 'produção' de uma criança, e sua identidade é, portanto, inexistente fora dessa díade; ela é sempre secundária, 'pano de fundo' para a narrativa principal que normalmente se desenvolve em torno de outro personagem, o filho. A própria teoria freudiana sobre o desenvolvimento da criança a partir de seu distanciamento consciente da mãe em direção ao pai (à "Lei do Pai", ao simbólico, como nos explica Lacan) é construída a partir da perspectiva da criança em relação ao 'objeto' mãe. Perguntamos: onde está a perspectiva da mãe neste complexo processo? A palavra *m-other* curiosamente evidencia essa característica da mãe como primeiro 'outro' na formação do 'eu' da criança. No livro *The (M)other tongue: Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, argumenta-se que a Psicanálise "mesmo que coloque no início da formação do *self* a presença ou ausência da mãe, precisa desenvolver uma história da mãe que não seja apenas o objeto de desejo da criança ou a matriz a partir da qual a subjetividade da criança se desenvolve." (Garner *et alli*, 1985: p.25).

Entretanto, a mãe tem estado crescentemente presente em construções textuais recentes, apesar de ser ainda uma autora relativamente ausente nessas narrativas. Em *Dear Mother: An Anthology of Women Writing to or about their Mothers*, verificamos que a mãe é muitas vezes objeto de construção ficcional (idealizada, sacralizada, mas também criticada, demonizada) de suas filhas; neste livro, Virginia Woolf comenta sobre sua mãe, a grande força silenciosa em sua vida: "ela teve mais influência sobre mim que os apóstolos de Cambridge". (*in* Woolsey, 1994: p.2)

Concordamos com a escritora/pesquisadora estadunidense Tillie Olsen, segundo a qual, poucas escritoras são mães – referindo-se principalmente às escritoras inglesas e estadunidenses do século XIX.[5] Elizabeth

[5] Segundo Olsen, das escritoras conhecidas inglesas do século XIX, a maioria não era

Gaskell, casada e com filhos, só começa a escrever apenas doze anos após seu casamento, seguindo o conselho do seu marido, o qual sugeriu esse 'saudável exercício' para sua esposa como uma espécie de lenitivo para sua profunda depressão – causada pela morte de seu quarto filho. Entretanto, ela explora principalmente a problemática da classe trabalhadora da Inglaterra durante a Revolução Industrial; não trabalha suas experiências de mãe em sua produção ficcional, nem as dificuldades encontradas ao tentar conciliar suas obrigações de mãe, como ela própria relata:

> Quando um homem torna-se escritor, isto é apenas uma chance de trabalho para ele. [...] O trabalho principal da mulher é dificilmente sua própria escolha; ela não pode abandonar suas responsabilidades domésticas para dedicar-se ao exercício do seu mais esplêndido talento já concedido a alguém. Entretanto, ela não pode furtar-se a esta responsabilidade extra, decorrente precisamente do fato de possuir esse talento. Ela não pode esconder seu dom em um guardanapo. [...] Com espírito humilde e fiel ela deve trabalhar para tentar conseguir o que não é impossível. (*in* Olsen, 1983: p.226)

Esta realidade vem se modificando enormemente nas últimas décadas; além disto, observamos que algumas mães-escritoras têm utilizado em suas obras este valioso material naturalmente à disposição delas, transmutando para a ficção suas experiências de mães. No livro *Mother: Famous Writers Celebrate Motherhood*, a editora Claudia O´Keefe comenta sobre essa produção: "Essas escritoras nos mostram mulheres que aprendem, deleitam-se com, vivem para, rezam por, são frustradas e aterrorizadas por, perdem, rejeitam, encontram, redimem-se, baseiam-se, defendem, e oferecem a outras pessoas a sua visão do que é ser mãe". Entretanto, continua ela, repetindo as palavras da escritora estadunidense Amy Tan, cujo romance *The Joy Luck Club* (1989) constrói a matrilinearidade em quatro gerações de quatro admiráveis chinesas que emigraram para os Estados Unidos: "a maternidade tem sua própria força. Não acredito que ninguém encontrou, ou encontrará, palavras adequadas para descrevê-la". (Tuttle, 1997: p.15)

Uma rápida olhada pela literatura inglesa (minha área de ensino e pesquisa) evidencia esse silêncio nas escritoras do século XIX. Embora

casada (Jane Austen, Christina Rossett, Anne e Emily Bronte, Dorothy Wordsworth), ou casada, mas sem filhos (Charlotte Bronte, George Eliot, além da grande escritora do início do século XX, Virgina Woolf). (OLSEN, 1983: p.34)

identifiquemos a presença da mãe em quase todos os romances lidos, a maternidade é raramente a temática central; as mães muitas vezes representam forças conservadoras contra as quais os personagens têm que lutar. Essa repressão do maternal pode ser identificada na literatura pela enorme quantidade de mães mortas, como nos romances *Emma, Persuasion, Wuthering Heights, Jane Eyre*, entre outros. Em *Frankenstein*, Mary Shelley cria uma fabulosa história de terror que desvia o mito tradicional da criação, alertando, entretanto, para as conseqüências da manipulação da ciência (ainda nas mãos do homem) nesse processo. Alguns romances se iniciam a partir da 'poética da perda' – com a morte da mãe como condição necessária ao desenvolvimento da subjetividade da personagem central, como observa Carolyn Denver no seu livro *Death and the mother, from Dickens to Freud* (1998). As mães são também personagens trivializadas, cômicas (*Pride and Prejudice, The Mill on the Floss*), ineficazes, impotentes, silenciosas/silenciadas (*Mansfield Park, Shirley*). Os exemplos são inúmeros, sobretudo se incluíssemos em nossa análise a ficção de autoria masculina, onde são inúmeras as imagens idealizadas ou demonizadas da mãe, da qual podemos considerar o romance *Sons and Lovers* (1913) como um exemplo clássico. Nitidamente autobiográfico, o romance descreve a infância, adolescência e maturidade de Paul, um rapaz inteligente e sensível, filho de um casamento infeliz entre um mineiro e Gertrude, de classe média puritana; Gertrude transforma suas frustrações de uma vida pobre, sem sonhos ou perspectivas, em amor possessivo para seus filhos, especialmente para Paul, em cujo talento para a pintura ela deposita esperanças de um futuro promissor. Os laços edipianos que unem mãe e filho impedem Paul de se entregar inteiramente ao amor de Miriam e Clara. Após a morte da mãe, Paul definitivamente rejeita as duas mulheres que o amavam intensamente.

Como pesquisas recentes têm evidenciado, na Inglaterra vitoriana a imagem dominante da mãe era a de uma mulher doméstica, assexuada, altruísta, cujo poder residia apenas na persuasão moral pelo comportamento impecável na família. A "Mãe Republicana" tinha o papel de manter a família forte, sadia e unida, um "baluarte contra revoltas sociais e um pilar para o Estado". (Olafson: 1981: p.127) Entretanto, como nos mostra o livro *Victorian Women: A Documentary Account of Women's lives in Nineteenth-Century England, France, and the United States*, esta ideologia não foi aceita incontestavelmente; essas idealizações, na verdade, provocavam ansiedades sobre o fracasso da maioria das mulheres em cumprir fielmente este papel; além disto, as representações idealizadas da maternidade tentavam esconder uma realidade bem diferente, sobretudo aquela vivida pela classe trabalhadora, onde a maternidade fora do casamento e o infanticídio não eram incomuns, além da alta taxa de mortalidade infantil causada por acidentes, doenças infecciosas, desnutrição. Nesta época, mais precisamente por volta de 1870, registra-se na Inglaterra a limitação de nascimentos em proporções estatiticamente significativas, embora as medidas preventivas adotadas por um crescente número de mulheres enfrentassem fortes resistências ao que era considerado como "fraude sexual, conjugal, genesíaca". (Olafson: 1981: p.192)

A notável George Eliot formula diferentes práticas de parentalidade em seus romances, considerados por muitos críticos como precursores da sociologia. Em *Silas Marner* (1861), o solitário Marner encontra e cuida de uma criança abandonada após a morte de sua mãe pobre, solteira e alcoólatra – dificilmente identificada com imagens idealizadas da mãe daquela época. Marner torna-se um "iniciado nos mistérios" (p.180) da maternação, que se torna uma experiência de afeto e crescimento para ambos: "à medida em que a vida daquela criança se desenvolvia, o coração (*soul*) de Marner, durante muito tempo entorpecido em uma prisão fria e estreita, também se expandia" (p.185). Após vários anos, o verdadeiro e aristocrático pai de Eppie tenta assumir a paternidade que ele covardemente escondera de todos. Mas a jovem opta pelos laços fortes que ela desenvolveu com Marner, desistindo inclusive da ascensão social que a opção pelos laços de sangue trariam para ela.

Se analisarmos esses romances (sobretudo o romance contemporâneo) a partir das contribuições da Psicanálise, observamos um gradual processo de modificação dos paradigmas edipianos, através de outras economias psicológicas e narrativas; essas narrativas nos mostram que, como brilhantemente afirma Luce Irigaray em seu ensaio "*Body against body; in relation to the mother*", o impulso que se esconde por trás do falogocentrismo é a matrofobia:

> Nossa sociedade e nossa cultura operam sobre a base de um matricídio original. Quando Freud, notadamente em *Totem e Tabu*, descreve e teoriza sobre o assassinato do pai como o ato fundador para a horda primitiva, ele esquece um assassinato ainda mais antigo, aquele da mãe, necessário para a fundação de uma ordem específica na cidade. (Irigaray, 93: p.11)

Para a Psicanálise, a repressão da mãe situa-se precisamente no estágio a partir do qual se origina a linguagem, da mesma forma que a narrativa se estrutura muitas vezes a partir da eliminação da figura da mãe. Entretanto, as psicanalistas feministas também demonstram como o estágio pré-verbal, pré-edipiano, pode ser construído, não através da memória, mas pela fantasia, como Kristeva desenvolve em *Stabat Mater*, brevemente ilustrado neste trabalho. Como bem observa Brennan em seu livro Psicanálise e Feminismo, "o texto literário tem uma capacidade misteriosa de revelar o não-dito; assim, podem deixar a mãe e o maternal falarem". (Brennan, 1989: p.145)

A partir dos anos 70, estudos feministas têm analisado mais intensamente a questão da maternidade na literatura.[6] A produção ficcional tem articulado a temática da gestação, parto e maternação, a partir da perspectiva da mulher – algumas vezes de forma idealizada, ou formas que perpetuam a equação mulher/mãe, mas apresentando também outras construções discursivas que apontam para novas imagens da mãe. Em *The Mother Knot* (1987), Jane Lazarre nos relata sua experiência pessoal de maternidade, seus contraditórios sentimentos de prazer e dor, amor e raiva, excitação e tédio; segundo ela, essas ambivalências ameaçaram sua sanidade mental, pois ela sentia que sua experiência de maternidade estava enormemente distanciada das definições que ela havia naturalizado como mulher.

Identificamos na ficção contemporânea um processo de busca de identidade com a mãe que, mesmo ocorrendo na ordem Simbólica, fálica, pode trazer elementos para subverter essa ordem. Lembramos aqui os romances *The Millstone* (Margaret Drabble, 1965), *Woman at the Edge of Time* (Marge Piercy, 1980), *Wise Children*, (Angela Carter, 1991), *The*

[6] Em pesquisa pós-doutoral desenvolvida na Universidade de Leeds como bolsista da CAPES, tive a oportunidade de pesquisar na BRITISH LIBRARY este assunto em 2003, e encontrei 513 entradas; ao retornar à mesma biblioteca em julho/2005, a entrada "Maternidade e Literatura" já registrava mais de 1.000 títulos.

Handmaid's Tale (Margaret Atwood, 1998), além da maioria dos romances da escritora inglesa Michèle Roberts, como veremos brevemente neste trabalho.

Nessa atmosfera de novas produções teóricas e ficcionais sobre a maternidade, quais seriam as implicações dos debates psicanalistas para as estruturas narrativas? Estaria a ficção refletindo as oscilações entre a ligação materna e paterna, e as repressões múltiplas sofridas no decorrer do desenvolvimento da mulher? Acreditamos que sim. O papel da mãe, os comportamentos atribuídos à maternidade/parentalidade têm se tornado fluidos e têm sido renegociados constantemente nos discursos público e privado; o discurso literário tem contribuído para a transformação da ideologia tradicional sobre esta experiência pela qual todos passamos: termos nascido de uma mãe. Considerando a inegável contribuição da literatura na construção de práticas mais libertárias sobre a maternidade, é animador constatarmos uma crescente e vigorosa prática contestatória de imagens tradicionalmente categorizadas como negativas. Essas imagens são discursivamente transformadas com associações positivas que passam a produzir subjetividades e identidades novas para a mulher-mãe.

Faremos então uma breve análise desta temática na literatura contemporânea, mais precisamente, na obra da escritora brasileira Patrícia Bins, da estadunidense Toni Morrison, da inglesa Michelle Roberts; como contraponto, analisaremos a representação da mãe no romance *The White Hotel* (1981), do escritor inglês D.M. Thomas, para verificar a mudança de perspectiva dessa temática na literatura de autoria masculina.

A pesquisadora estadunidense Andrea O'Reilly – ela própria mãe de duas crianças, nos fala da "violenta supressão" da subjetividade da mãe na literatura, em seu livro *Toni Morrison and Motherhood: A Politics of the Heart*:

> Era como se eu caísse em um vácuo em termos narrativos [...] Nenhum dos textos que eu havia lido tão cuidadosamente, nenhuma das habilidades literárias que eu havia adquirido tão diligentemente quando era aluna de literatura, tinha qualquer coisa remotamente relacionada com a experiência de tornar-se mãe (1961: p.IX).

Em busca da mãe ausente, O'Reilly desenvolve sua pesquisa sobre a obra da escritora negra Toni Morrison, onde a perspectiva de raça,

articulada à experiência da maternidade, produz um trabalho desafiador do discurso dominante sobre esta temática. A pesquisadora nos transmite a opinião da autora sobre a maternidade; em entrevista a Bill Moyers, Morrison confessa que

> tornar-se mãe foi a experiência mais libertadora que já aconteceu comigo [...] As crianças nos pedem para fazer coisas que nunca me foram solicitadas antes. Precisamos ser boas administradoras, ter senso de humor, dar algo que alguém realmente precisa [...] Elas pedem coisas que você é capaz de atender [...] Se você as escuta, de alguma forma você consegue livrar-se de responsabilidades, vaidades e outras coisas mais, e então você consegue dar o seu melhor *self*, aquele que você gosta. (O´Reilly,, 1961: p.19)

Diferentemente da visão feminista tradicional que vê a maternidade como uma instituição patriarcal profundamente opressora para a mulher, Morrison enfatiza a força gerativa e libertadora dessa experiência. O´ Reilly expande esta visão energizante sobre a maternidade citando uma outra entrevista de Morrison a Gloria Naylor, na qual a autora se espelha nos valores das antigas mulheres negras:

> Tentei ser ao mesmo tempo navio e porto seguro, ser capaz de construir um lar, estar no mercado de trabalho e também ser uma mãe nutridora para minhas crianças [...] Ninguém deveria ser solicitado a fazer uma escolha entre o lar e a carreira. [...] Se n´ss quisermos nos tornar completas, a resposta pode não estar no futuro, a resposta pode estar lá atrás. ... Porque aquelas mulheres sabiam como nutrir e como sobreviver. Este esteótipo só é ruim se acharmos que ele é menos importante. ... Aquelas mulheres eram maravilhosas mas eram vistas como animalizadas precisamente nas coisas que eram maravilhosas sobre elas. (O´Reilly, 1961: p.20)

Em aula inaugural no *Barnard College*, Toni Morrison reforça essa sua posição de valorização do maternal a partir de um outro paradigma que não o patriarcal: "Estou sugerindo que prestemos atenção à nossa sensibilidade nutridora na mesma medida em que damos atenção às nossas ambições [...] Deixem que sua força e poder emanem do lugar dentro de vocês que nutre e cuida". (O´Reilly,, 1961: p.22)

Como resultado de sua pesquisa, O' Reilly nos apresenta a maternidade em Morrison como um *locus* de poder para a mulher negra, a qual tem como objetivo principal estimular o processo de empoderamento de seus filhos para enfrentar o mundo racista no qual vivem. A matrifocalidade

seria então um papel elaborado e valorizado culturalmente por essas mulheres, as quais sentem-se mais fortes como mães do que como esposas. Além disto, as mulheres negras estadunidenses também assumem um papel economicamente relevante e, como conseqüência, vivenciam a questão da desigualdade entre os sexos de forma diferente da mulher branca, pois, como bem nos lembra O´Reilly, "querendo ou não, elas não podem se dar ao luxo de uma maternidade não economicamente produtiva". (O´Reilly,, 1961: p.10) Além de símbolo de poder, a maternidade é vivenciada numa ética comunitária de cuidados com a criança; talvez isto seja uma herança das práticas culturais africanas; as 'redes' de maternação nos fornecem modelos inovadores de transformação social que reforçam a cooperação neste complexo processo de criar filhos. Assim, as práticas de maternação adotadas por essas mulheres não dicotomizam os domínios público e privado como normalmente observamos nos paradigmas ocidentais da classe média branca; o lar é também um espaço político onde os cuidados da mãe propiciam um mecanismo de resistência a uma sociedade opressora; a criança negra encontra no amor da mãe a dignidade que a sociedade muitas vezes lhe nega.

Comprometida ao mesmo tempo com o movimento negro e com a questão de gênero, Morrison faz convergir essas duas dimensões em seus romances. A maioria de suas personagens são mulheres fortes e determinadas e muitas delas são mães; a maioria dessas mulheres/mães são marginalizadas, mas reagem com firmeza à opressão e crueldade a elas imposta por uma sociedade racista. Essa reação se manifesta de forma complexa e variada e vai desde a loucura (*Bluest Eye*), assassinato (*Beloved*) até o suicídio coletivo (*Sula*).

O'Reilly, assim, resume as características marcantes da mãe negra na sociedade estadunidense contemporânea: Preservação (preocupação com a sobrevivência dos filhos); Nutrição e cuidados [*nurturance*] (essencial para o empoderamento e sobrevivência física e emocional); Transmissão Cultural (preservação da descendência africana); Recuperação, conforto [*healing*] (prática restorativa das feridas físicas e emocionais). Entretanto, a impotência diante da cruéldade da escravidão faz gerar um comportamento maternal extremamente complexo, como observamos em *Beloved* (1988), no qual Morrison constrói de maneira contundente a

narrativa silenciada da maternidade da mulher escrava. O romance narra, no meu entender, o ato mais extremo de amor de uma mãe pela sua filha; ambientado nos anos pós Guerra Civil no estado escravagista de Ohio, *Beloved* narra a vida de Sethe e as trágicas conseqüências de sua fuga para escapar da escravidão. Obrigada a abandonar suas três crianças, uma ainda em fase de amamentação, Sethe também é abandonada pelo marido, que enlouquece diante de sua impotência em reagir ao estupro de sua mulher por jovens brancos. Sethe estava grávida, o que excita os rapazes a sugar o leite de seu seio e surrá-la violentamente; os graves ferimentos não impedem a corajosa Sethe de fugir e no processo de fuga dá a luz a uma criança, cujo doloroso nascimento é descrito com admirável qualidade poético-mítica e com uma precisão de detalhes do processo físico, o qual só uma mulher poderia narrar:

> Assim que Sethe chegou perto do rio, a água do seu útero se derramou para juntar-se as águas dele. O rompimento, seguido por um anúncio redundante das dores do parto, arquearam suas costas. [...] Arquejando sob quatro estrelas de verão, ela jogou as pernas para os lados, porque já aparecia a cabeça, Amy lhe informou, como se ela não soubesse – como se o rasgão fosse uma fratura de um pé de nogueira, ou um céu de couro sendo rasgado por um relâmpago. A criança estava presa. A face para cima afogando-se no sangue da mãe. Amy parou de suplicar a Jesus e começou a amaldiçoar o pai Dele. "Empurre", gritava Amy. "puxe" sussurrava Sethe. E as mãos fortes recomeçaram o trabalho pela quarta vez, já em boa hora, porque a água do rio, penetrando vagarosamente por qualquer buraco que quisesse, estava se espalhando sobre os quadris de Sethe. Ela levou um braço para trás e agarrou a corda enquanto Amy cuidadosamente agarrava a cabeça. Quando um pé surgiu nesta cama de água e chutou o fundo do bote e os quadris de Sethe, ela sabia que tudo havia terminado e se permitiu um pequeno desmaio. (p.83-4)

O pedestal onde a Virgem Maria foi colocada e onde a mãe branca ocidental foi educada a almejar, tem outra função para mãe negra/escrava, a qual foi colocada num outro tipo de 'pedestal' – para ser examinada e vendida como animal parideiro, ou para ver seus filhos e maridos naquele mesmo lugar, vendidos também na condição de animal, como comenta Baby Suggs, sogra de Sethe:

> – Um homem não é nada mais que um homem... mas um filho, bem, um filho é *alguém*. [...] Isto fazia sentido por muitas razões porque durante toda a vida de Baby, como também na vida de Sethe, os homens e mulheres eram manipulados como peças de um jogo. Todos que Baby conhecia e também os que amava, e que não tinham conseguido fugir, tinham sido enforcados, tinham sido alugados, emprestados, vendidos, recuperados, armazenados, hipotecados, ganhos, roubados ou capturados. Assim, os oito filhos de Baby tinham seis pais diferentes. O que ela considerava a maldade da vida era o choque que teve ao aprender que ninguém parava com este jogo apenas porque as peças eram seus filhos. Halle era o filho que ela havia conseguido manter por mais tempo. Vinte anos. Uma vida inteira. Dado a ela, sem dúvida, para compensar a dor que ela sentiu por ter escutado que suas duas filhas, nenhuma ainda com dentição de adulto, haviam sido vendidas e partiram sem que ela pudesse nem dizer adeus. Para compensar pelo fato de ter dormido com o supervisor das palhas durante quatro meses em troca de manter sua terceira criança, um menino, com ela – apenas para vê-lo trocado por madeira na primavera seguinte e descobrir que estava grávida do homem que havia feito aquela promessa para ela e não tê-la cumprido. Ela não podia amar aquela criança nem amaria o resto. "Deus pode tirar o que ele quiser", ela disse. E Ele tirou, Ele tirou, Ele tirou, e deu para ela o Halle que deu a ela a liberdade quando isto não já significava mais nada. (p.23)

Em circunstância extrema, Sethe adota uma medida extrema que adquire uma dimensão mítica. Diferente da Medéia que assassina os filhos por amor de um homem, o infanticídio cometido por Sethe é um ato de amor de uma mãe que não queria ver sua filha sofrer a crueldade da escravidão, como ela tenta explicar ao seu amigo que critica seu ato:

> - Seu amor é muito denso [thick]...
>
> - Denso? ... O amor é ou não é. Amor fraco não é amor de jeito nenhum.
>
> - Sim! Mas não deu certo, deu?[7]
>
> - Deu certo sim... Não cabe a mim saber o que é pior. Meu trabalho é saber o que vai manter meus filhos longe daquilo que eu sei é terrível. Fiz isto. (p.164-5)

Em contraste com o suicídio de Medea, Sethe, o arquétipo negro da mãe enfurecida, consegue suportar a dor inominável do seu ato apaixonado e impulso feroz de proteger sua filha, assim definido por Morrison: "a

[7] Não consegui adaptar para a tradução em português o registro lingüístico do inglês falado pelo negro escravo que a autora registra no texto original.

coisa absolutamente certa a ser feita... mas também a coisa que não temos o direito de fazer". (p.138)

Direcionando nossa atenção para a literatura brasileira, também observamos o negligenciamento desta temática; dados de uma pesquisa realizada nos eventos acadêmicos e publicações na área de Estudos de Gênero em nosso país evidenciam a escassez de estudos sobre a maternidade.[8] Isto despertou o interesse da pesquisadora Monica de Azevedo Martins, a qual, sob minha orientação, desenvolveu seu projeto de pesquisa sobre a *Representação da Maternidade em Patrícia Bins*, sobre a qual faremos um sucinto relato.

Nascida no Rio de Janeiro, filha de pai húngaro e mãe inglesa, Patrícia Bins reside no Rio Grande do Sul, onde publicou a maior parte de sua obra: crônicas, ensaios, contos infanto-juvenis, além de oito romances, dos quais selecionamos os três que integram a Trilogia da Paixão: *Pele Nua do Espelho* (1989), *Theodora* (1991) e *Sarah e os Anjos* (1993).

Em *A Pele Nua no Espelho*, Antonia Roma (amor) e o marido Joshua conhecem o casal Emily Evol (*love*) e Juan; um outro casal – Sibylle e Angel entram em cena num complexo jogo de personagens que se duplicam e triplicam. Embora cada uma dessas mulheres guarde suas peculiaridades, fisicamente são quase idênticas. O que as diferencia é a personalidade de cada uma. Antonia é a mais racional, embora tenha sofrido na juventude com as crises enfrentadas durante o casamento; não teve filhos, pois não se sentia forte o suficiente para cuidar da educação de uma criança, conforme explica: "Não, e digo graças a Deus. Preciso me descobrir antes de colocar alguém no mundo". (Bins, 1989: p.42) Emily tem uma filha, Felicity, mas é distante da menina, que é bem mais apegada ao pai. A instabilidade emocional de Emily fez com que Juan cuidasse da criança quase sempre. Como vemos, a autora rompe com a idéia de que a maternidade é o destino natural da mulher, pois desestabiliza a imagem tradicional da mãe nata, ao criar personagens femininas que não desejam ou não conseguem se enquadrar no modelo de perfeição materna. Os personagens masculinos da Trilogia são mais 'maternais' que as mulheres.

[8] Encontros bianuais do Grupo de Trabalho Mulher e Literatura da ANPOLL (Associação Brasileira de Pesquisa e Pós Graduação em Letras e Lingüística), os Seminários Nacionais/Internacionais Mulher e Literatura, os Congressos Interdisciplinares sobre Gênero – Fazendo Gênero, organizados bianualmente pela UFSC. Ver dados da pesquisa em anexo ao final deste trabalho.

As narrativas de Antonia, Emily e Sibylle se misturam constantemente, como se elas fossem uma só pessoa; elas parecem compor as faces fragmentadas de uma única mulher em constante busca de autoconhecimento. À racionalidade de Antonia , junta-se a espiritualidade de Emily e a sensualidade de Sibylle. Neste entrelaçamento narrativo, o relato da infância de Emily mistura-se à adolescência de Antonia e completa-se com a vida da jovem Sibylle no prostíbulo; em todos os relatos a mãe, embora distante, exerce um papel marcante no desenvolvimento da personalidade dessas três mulheres. O nascimento de Emily foi traumático tanto para ela como para a mãe, com marcas físicas e psicológicas do nascimento a *fórceps*: "Mamãe riu: – Não adianta te olhares, vais levar um choque como eu, quase morri no hospital, a enfermeira descobriu o rosto mutilado, quase morri, dizia: – Não pode ser minha filha, não pode ser". (Bins, 1989: p.88) Desde cedo, a personagem sentiu-se rejeitada pela mãe, o que contraria o "mito do amor materno" tão bem explicitado no livro da Badinter, já mencionado neste trabalho.

Emily cresce em solidão e aos treze anos tem sua primeira relação sexual com João Maria, seu único companheiro e de quem fica grávida dois anos depois. A mãe imediatamente sugere um aborto, quebrando um forte tabu da sociedade católica onde vive. Emily é enviada para um convento de onde foge para ter o bebê; entra aqui a história de Sybille, a qual dá à luz a Felicity em uma casa de prostituição, para onde fora levada por Juan Maria; nesses fascinantes jogos de personagens que o romance desenvolve, Felicity transforma-se em filha de Emily, que também será a filha de Antonia; a transição de uma personagem a outra não se dá aleatoriamente, mas em momentos críticos, como o nascimento de uma criança. Emily transmite para a filha a rejeição que sofrera de sua própria mãe e Juan Maria assume as tarefas que seriam tradicionalmente de responsabilidade da mãe:

> O eco prolonga-se na aflição maldisfarçada de alguém convertido numa figura paterna. O Deus-pai, com quem sempre me identifiquei, um ser grávido de seu filho. A gravidez maior, transcendente. Ouro

> em pó. Ele resplandece e o invejo um pouco, eu que ainda não soube parir, essa alegria, alegria difícil de mulher subitamente impregnada de ouro em pó. (BINS, 1989: p.76)

O trecho citado nos remete às idéias desenvolvidas por Simone de Beauvoir de imanência e transcendência associadas com a mulher/mãe/natureza e o homem/espírito/cultura, respectivamente; entretanto, é justamente por meio da inversão de papéis que o homem transcende, sendo investido de superioridade exatamente quando é maternal.

Neste romance, temos a imagem da mãe repressora (Mrs. Evol) e uma mãe com papéis renovados – Emily e Antonia; o comportamento distante de Emily é transformado ao longo da narrativa, quando seus outros 'eus' se manifestam. Em entrevista concedida à minha orientanda[9] por ocasião da elaboração da dissertação sobre sua obra, Bins confessa que no trecho abaixo de *Pele Nua no Espelho*, o qual relata a força da ligação entre mãe e filha, está a essência de toda sua produção literária:

> Ela está estendida sobre o leito. Não consigo vê-la através do mosquiteiro translúcido que se arrepia devagar, um lago. A brisa fresca sopra pela janela entreaberta. Quanto tempo não a visito? Fixo o olhar buscando a antiga imagem. Theda Bara? Onde foi Theda Bara? Na cama, a mulher frágil e hirta. Velhíssima. Ah, meu Deus, a flor murcha no vaso, no lago de ontem, mas hoje é hoje. Morta? Morta. E agora, mamãe? Mamãe. [...] Dirijo-me ao espelho tríplice do banheiro. Agora, eu sou Theda Bara. (BINS, 1989: p.91-92)

O relacionamento com a mãe é determinante nos problemas de identidade vividos pelas personagens; neste trecho, os conflitos e a distância entre mãe e filha dão lugar a uma total identidade com a mãe morta, a quem ela associa com Theda Bara, uma bela e legendária atriz que encarnou personagens femininas – mães poderosas e sensuais como Cleópatra e Salomé. O romance nos faz lembrar o conceito de Adrienne Rich de que existe uma genealogia matrilinear para ser escrita, para que as filhas se fortaleçam a partir da 'herança' materna.

Em *Theodora*, as mulheres da família do narrador-personagem Abelardo – a avó Iphygenia, a mãe Amália e a esposa Theodora – encarnam diferentes papéis maternos. Filha de um casal de judeus que

[9] Em 18.07.2004, por ocasião do IX Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada – ABRALIC.

se suicidam por não suportar o exílio no Brasil, Theodora é criada na família de Abelardo e com ele se casa; ao descobrir que está grávida, Theodora faz um aborto, mas engravida novamente e o casal separa-se, pois em seu ciúme Abelardo imagina que Dora mantém relações sexuais com o pai e os irmãos adotivos, o que o faz desconfiar – como tantos homens nesta milenar insegurança – que ele não é o pai da criança; com a morte da avó, Abelardo retorna após vinte anos de ausência e ao ler as cartas que sua esposa havia escrito durante este tempo, descobre que é o verdadeiro pai de Abel.

No princípio, Theodora não deseja a maternidade; com autonomia e sem culpa incorpora os ensinamentos e métodos naturais a ela transmitidos pela avó adotiva para evitar a gravidez, mas sem sucesso. Entrega-se então à experiência da maternidade com naturalidade e prazer:

> Dias felizes em que a criança é só minha. O leite escorre, mexem comigo os parentes, sou vaca leiteira. Também amamento a filha da vizinha de campo, o bebê passa os dias aqui (a mãe seca, a pobre, desespera-se pela diarréia, os vômitos da menina). A casa cheira, recende a leite coalhado, a mijo, a cocô. Fraldas fervidas numa lata de querosene. Ah, o filho engorda, peso-o, limpo-lhe a bunda, o nariz ranhento, os olhos de cor indefinida. E murmuro. É Abel, igual a ti, meu amor. (BINS, 1991: p.74)

Theodora exerce a maternidade de duas formas: impulsionada pelo instinto ao seu filho natural e por afinidade com a criança que resolve adotar, o que nos remete novamente à idéia desenvolvida por Badinter de que os laços desenvolvidos a partir da convivência contínua são a verdadeira fonte do amor materno e não apenas o instinto que toda mulher deveria possuir.

Com os irmãos Alba e Abelardo, o romance nos apresenta uma outra forma de relação mãe/filho; por admirar a força e a sabedoria de sua irmã, Abelardo direciona para ela o amor que deveria nutrir por sua mãe Amália, a representação da 'santa mãezinha' que ele ignora e rejeita por sua fragilidade e submissão:

> Amália sabia engolir os sentimentos, os ciúmes, procura ser a mãe dela verdadeira. Não tem dotes físicos, apagada, cinzenta. Talvez lhe faltasse o ardor do marido. Os filhos, as gêmeas, a filha adotiva absorvem a lacuna, o vazio criado ao seu redor, mas para todos nós ela era quase invisível, apenas um nome: Amáália, Amáália. Ma-

> mãe, desde pequena, para mim era Alba. Eu, o mais velho, sentia que de algum jeito mágico a irmãzinha irradiava a energia amorosa atribuída às mães mitológicas. (BINS, 1991: p.29)

Em *Iphygenia* temos a matriarca dominadora – ou o 'continente escuro', a avó louca que está no centro de toda a trama e cuja morte motiva o retorno de Abelardo ao lar, buscando nela a origem dos dramas familiares:

> Pergunto tolamente o que veio primeiro, o ovo ou o ovo? Você Theodora, diria o que? A galinha? No entanto, o ovo, o ovo, gema boiando em clara, sol, estrela, cosmo. Luz inventora da sombra que forma barreiras de outras inquietas sombras. O telegrama amarfanhado, Iphygenia, o ovo, e antes Clara, e bem antes... regrediria se soubesse, se pudesse descobrir a genealogia que me traz de volta a este papel oferecido por Theodora. Pensa em socorro, a avó envelhece. O ovo se estraçalha, estralado, que faço agora? (BINS, 1991: p.24-25)

As representações maternas em *Theodora* são marcadas por parâmetros tradicionais de pureza e abnegação, mas essas idealizações são problematizadas. Até a imagem de Amália foge ao paradigma do culto mariano, pois em certo momento do romance Theodora descobre algumas cartas da Amália que revelam seus romances da juventude. Se para Theodora a maternidade está ligada à natureza, à entrega aos filhos, em Alba – que não é mãe de fato – vamos encontrar uma imagem materna renovada, uma reinvenção da mãe na qual os laços sanguíneos não são tão importantes quanto as afinidades pessoais no estabelecimento de uma relação forte e verdadeira entre mãe e filho.

Em *Sara e os Anjos*, Sara é levada por Eva, sua atendente, no manicômio, para uma entrevista com Dra. Judith; aqui os nomes bíblicos das primeiras mães da humanidade são transferidos para experiências e contextos bem diferentes da mais sólida construção textual da verdade patriarcal. Na intricada composição textual do romance, a dimensão 'inconsciente' (talvez insana) de Sara narra para a médica as suas lembranças de infância, seu encontro e reencontro com Jonas, com quem se casa e tem uma filha (Hannah). Sua mãe, Daisy, mulher fria e distante, tem forte influência no desenvolvimento da personalidade de sua filha, que se sente confusa por amar mais ao pai, um eco do que Freud definiu como complexo de Electra: "É certo menina gostar assim do pai? Odiar sub-

repticiamente a mãe? Nem tanto, amor e ódio se confundem, se interpenetram". (BINS, 1993: p.28) Com o pai David, Sara aprendeu a acreditar na bondade, na união, na caridade. O nascimento da segunda filha (Ida) torna Daisy ainda mais distante e impaciente com as filhas e Sara passa a cuidar da irmãzinha como mãe; nesta transferência de sentimento materno há uma clara transgressão do comportamento/sentimento tradicional.

A relação de Sara com sua mãe repercute no seu relacionamento com a filha; embora não quisesse, o vocabulário de Sara estava contaminado pelos vários 'nãos' que recebera na infância, o que fez dela também uma mãe castradora: "Isto não. Aquilo não. Ela transmite o próprio sofrimento que já se instalou nos poros, alma, corpo, coração, pulmões". (BINS, 1993: p.42) O difícil relacionamento de Sara com o marido piora quando ele fica sabendo que ela está esperando uma criança: "Quando falei de minha gravidez, deixou de me procurar sexualmente, como se eu já fosse a própria encarnação da maternidade". (BINS, 1993: p.78) Acostumado com a boemia e o assédio de prostitutas e homossexuais, Jonas, na realidade, teme as mulheres e confessa seu amor obsessivo por sua mãe, evidência da não superação de seu complexo edipiano: "Amei demais a mãe, belíssima". (BINS, 1993: p.49) Ao ficar viúva, sua mãe Thereza, cortejada por vários homens, casa-se com Raul, rico fazendeiro gaúcho, com quem Jonas estabelece uma relação de disputa – aqui, a disputa edípica pelo amor da mãe dá-se com o padrasto, não com o pai; numa construção metaficcional a autora-narradora lança e questiona o postulado básico da teoria freudiana: "O amor excessivo de Jonas pela mãe (identificando o mito edipiano e transferindo-o para Sara – a mulher intocável) me parece ter desencadeado o processo de fugas, de negações familiares". (BINS, 1993: p.84)

O relacionamento dos pais não melhora com o nascimento de Hannah – a quem todos ignoram – e ela guardará fortes marcas desse distanciamento; os desenhos que faz para Dra. Judith mostram uma mãe com a filha nos braços, lembrando a imagem da *Pietà* numa clara idealização da figura materna que não corresponde com o papel que sua mãe havia desempenhado. Aqui é importante enfatizar que na intricada construção narrativa do romance esses 'fatos', emoções e personagens são constru-

ções do imaginário de Sara em suas sessões de psicoterapia, nas quais Sara personifica sua mãe, a qual confessa seu desejo de não ter filhos em função das inúmeras mudanças residenciais por causa do emprego do marido, e sua tentativa de suicídio pelo insuportável sentimento de culpa por ter provocado os dois abortos. Assim, a mãe/filha identificam o centro do problema e tentam avançar em direção à cura de sua loucura. A partir da compreensão do sofrimento de Daisy, Sara torna-se mais apta a exercer uma maternidade mais plena e aberta, a partir de seu esforço para autoconhecimento e crescimento; curando-se de sua dor a partir da descoberta da dor de sua mãe, que a pôs em solidão e distanciamento, Sara afirma-se enquanto sujeito e é capaz de viver a experiência da maternidade em outras bases. Um eco da tese de Adrienne Rich, para quem o reconhecimento e valorização dessa 'arqueologia' matrilinear é o caminho para a reconstrução da imagem da mulher.

Nesta breve análise da *Trilogia* de Patrícia Bins, percebemos novas formas de parentalidade, bem como imagens da mãe que fogem aos estereótipos do patricarcado pois buscam definir seus sentimentos maternais pela afinidade e compreensão e não pela obrigatoriedade, instinto ou culpa. Concordamos com a pesquisdora Monica Martins, a qual conclui assim a sua dissertação aqui referida:

> Obtivemos diversas representações tradicionais da mãe: a santa, a dominadora, a repressora, a submissa e a regida pela natureza e pelos instintos. Em contrapartida, também detectamos a maternação exercida por outras pessoas que não a mãe biológica: o pai, a irmã ou uma mãe adotiva [...] Além dessas imagens de mãe, verificamos um fator importante que é a postura transformadora de algumas de nossas personagens ao assumirem a maternidade. Vimos que elas consideram essencial o encontro de si mesmas, sua afirmação enquanto sujeito, como única forma possível de entregar-se ao outro, no caso o filho. [...] a obra aponta caminhos para uma vivência bem mais autêntica da maternidade, a partir de paradigmas formulados pela própria mulher. (Martins, 2005: p.84)

Em *The White Hotel*, do escritor inglês D. M. Thomas, não há distinção entre as dimensões fantástica, histórica e psicológica que o romance explora ao narrar a histeria sexual de Lisa Erdman/Ana G e suas premonições sobre os horrores do holocausto nazista, do qual ela é uma das vítimas. O romance apresenta uma multiplicidade de narradores e

gêneros narrativos, numa clara recusa a explicações coerentes e racionalizações sobre a existência. Já no estilo epistolar do *Prólogo*, a correspondência entre Freud e Jung evidencia não apenas a rivalidade entre ambos mas anuncia (ainda que de forma confusa) o final do romance – onde percebemos que os sintomas de Anna G (paciente de Dr. Freud), são explicáveis pela sua premonição sobre a sua morte brutal no massacre dos judeus em *Baby Yar* e não no seu passado reprimido, na crise edípica que Freud acredita ter identificado e curado.

Parodiando a hermenêutica psicanalítica, o romance inicia com um sonho lírico-erótico-pornográfico de Lisa (*Don Giovanni*), que evidencia uma sexualidade sadomasoquista, interpretada por Freud como uma espécie de "Eden antes da queda"; ele orienta sua paciente a dar ao sonho uma estrutura consciente (*The Gastein Journal*) na tentativa de entender sua doença: falta de ar, dores profundas no seio e no útero. No capítulo seguinte (*Frau Anna G*), o personagem-narrador-analista Dr. Freud autoritariamente interpreta as duas narrativas anteriores de sua paciente (a 'inconsciente' e a consciente) e acredita ter 'resolvido' o problema da doença de Anna, identificando sua causa em traumas da infância e na mãe a raiz de seus problemas:

> Quando peguei o caderno (com a narrativa de sua paciente Lisa/Anna), estava convencido que ele nos ensinaria tudo... o 'hotel branco'... é o útero da mãe dela. O sentimento geral do hotel branco, seu total envolvimento com a oralidade – sugar, morder, comer, devorar, absorver, com todo o narcisismo abençoado de um bebê no seio. Aqui está a unicidade oceânica dos primeiros anos da criança, o paraíso auto-erótico, o mapa do nosso primeiro país do amor – jogado fora com a bela indiferença de uma histérica. (p.105-6) [...] Os sintomas eram, como sempre acontece com o inconsciente, apropriados: as dores no seio e ovário eram causadas pelo seu ódio inconsciente de sua feminidade distorcida; anorexia nervosa: ódio total dela mesma, um desejo de desaparecer da terra. (p.127)

Para Freud, o comportamento rude e distante do pai de Anna levou-a a idealizar a figura da mãe morta; ainda segundo Dr. Freud, outras figuras maternas levam Anna a desenvolver uma homossexualidade que ela suprime e que dão origem aos sintomas físicos, ele vê nos sonhos de Anna um desejo pré-edípico "de retornar ao porto seguro, o hotel branco

original – onde todos nós já estivemos – o útero de sua mãe". (p.129)

O desenvolvimento do romance nos mostra, entretanto, que as explicações ortodoxas de Freud não resolvem o problema de Lisa; *The Health Resort* é um capítulo extremamente caótico e rico em imagens freudianas fantásticas que funcionam como uma espécie de *leitmotif* desta fragmentada estrutura narrativa: embriões petrificados, úteros voadores e os seios lactantes de Anna, que são sugados por todos os hóspedes daquele misterioso 'hotel branco'. Aqui Freud pede permissão a Lisa para publicar seu 'estudo de caso'; Lisa então lhe revela a consciente manipulação de suas fantasias, nas quais Freud havia se baseado para formular seu diagnóstico; ela questiona e até invalida o diagnóstico 'científico' que ele quis dar a este 'estudo de caso', do qual ela é sujeito/objeto: "Você viu apenas o que eu permiti que você visse". (p.163) Nossa confiança em Freud torna-se ainda mais vulnerável no capítulo seguinte (*The Sleeping Carriage*), pois a clarividência de Lisa sobre sua morte explica os sintomas que ela sentia; negando sua descendência católica materna, Lisa identifica-se com a descendência judaica de seu pai e assim, levada para *Babi Yar*, morre de forma violenta, sendo chutada brutalmente no seio, estuprada com uma baioneta e enterrada viva em meio a um mar de sangue e corpos. O último capítulo do livro (*The Camp*) desenvolve-se numa espécie de limbo, ou vida após a morte, também definido como a Palestina (ou o Estado de Israel) onde personagens, imagens, 'acontecimentos', enfim, todos os elementos que aparecem ao longo da narrativa são rearticulados nesta dimensão espiritual; aqui Lisa reencontra a mãe, com quem se une fisicamente num ato recíproco de amamentação – ou seja: a mãe como *womb/tomb* (útero/túmulo), *Eros* e também *Thanatos*, o prazer final da ausência de tensão na morte – mas sempre associada à fisicalidade.

Não podemos caracterizar Thomas como feminista [...]; entretanto, em *The White Hotel* a presença de Freud como indicador da manipulação masculina que a psicanálise realiza com a subjetividade feminina é fragilizada; nesta construção metaficcional polissêmica fica evidente que os conflitos freudianos (como a antropologia tem demonstrado) não são características universais da condição humana. A doença de Lisa pode também lida a partir da perspectiva de sua história cultural e identidade

étnica. O romance evidencia a impossibilidade de estruturas narrativas totalizantes, das quais a psicanálise é uma das principais:

> A alma do homem (sic) é um país distante que não pode ser abordado ou explorado. [...] Se um Sigmund Freud estivesse escutando e tomando notas desde o tempo de Adão, ele não teria explorado completamente nem mesmo um único grupo, nem mesmo uma única pessoa. E isto era apenas o primeiro dia. (p.220)

Considerando a inegável contribuição da literatura na construção de práticas mais libertárias sobre a maternidade, é animador observarmos uma crescente e vigorosa prática contestatória de imagens tradicionalmente categorizadas como negativas. Essas imagens são discursivamente transformadas com associações positivas que passam a produzir subjetividades e identidades novas para a mulher-mãe, como podemos perceber também na obra de Michele Roberts. Na maioria de seus romances, esta escritora inglesa contemporânea explora a problemática do relacionamento entre mães e filhas.[10] Ela fala sobre isto, em entrevista para a BBC: "Durante muito tempo tive um relacionamento bastante difícil com minha mãe. [...] Depois consegui alcançar minha mãe novamente [...] Esta busca por um paraíso perdido, por uma linguagem perdida [o francês], por uma mãe perdida, por um corpo maternal perdido, tem sido minha maior fonte de inspiração". A escritora dá centralidade a essa temática de grande interesse pessoal, talvez conseqüência de circunstâncias de sua própria vida. Roberts confessa que se tornou estéril em função de problemas anteriores de controle de natalidade; entretanto, ela confessa que vê na criação literária uma força compensatória para sua incapacidade de gerar filhos: "mas claro que livros são como bebês".[11] Em nossa leitura de seus romances, percebemos que eles representam uma tentativa de pensar para além da dualidade natureza/cultura, e possibilitam repensar a maternidade a partir de uma perspectiva diferente que desconstrói a mística da maternidade enquanto identidade institucional imposta, para afirmá-la como admirável experiência inovadora.

---

[10] *A Piece of the Night* (1978), *The Visitation* (1983), *The Wild Girl* (1984), *The Book of Mrs. Noah* (1987), *In the Red Kitchen* (1990), *Daughters of the House* (1992), *During Mother´s Absence* (1993), *Flesh and Blood* (1994), *Impossible Saints* (1997), *Fair Exchange* (1999), *The Looking Glass* (2000), *Playing Sardines* (2001), *The Mistressclass* (2003).

[11] Acervo sobre Michele Roberts disponível no site da "BBC World Service".

Uma questão norteadora para o estudo da obra de Michèle Roberts está bem explicitada em *The Politics of Postmodernism*, de Linda Hutcheon; esta pesquisadora reconhece na apropriação e no uso parodiado de convenções narrativas consagradas, nas freqüentes referências intertextuais com propósitos questionadores, um dos modos de desnaturalização adotados pela literatura pós-moderna e também pelas feministas – e eu acrescentaria, por Roberts: "as estratégias paródicas pós-modernas são freqüentemente utilizadas por artistas feministas para marcar a história e o poder histórico [das] representações culturais, enquanto ironicamente as contextualiza de forma a desconstruí-las". (HUTCHEON, 1989: p.102) Procuramos demonstrar que, numa criativa prática intertextual com obras canônicas, e personagens históricos, Roberts expõe os mecanismos de disciplinamento dessas construções e tenta desestabilizar as polaridades masculino/feminino, cultura/natureza, positivo/negativo, subvertendo assim o binarismo patriarcal que valoriza o ideal de paternidade sobre o real da maternidade.

Fair Exchange se desenvolve entre a Inglaterra e a França durante a revolução francesa e utiliza fatos históricos como brilhante recurso estrutural para desenvolver sua trama. Escrito na tradição da metaficção historiográfica, o romance é inspirado na vida e, sobretudo, nas experiências amorosas de dois personagens famosos da cena literária inglesa do final do século XVIII, Mary Wollstonecraft e William Worsworth, o qual teve uma filha ilegítima com Annette Vallon, fato tornado público apenas após a morte deste famoso escritor.[12] No inicio do século XIX, Louise, uma camponesa francesa que está à beira da morte, chama o padre a quem confessa o que para ela é um terrível segredo. Com a autoridade narrativa a ela confiada pela romancista, Louise conta a história: Jemina Boote é aluna da "Academia para Jovens Senhoras", dirigida por Wollstonecraft, da qual logo se afasta para residir em Londres e publicar seu revolucionário livro sobre direitos para mulheres; muda-se em seguida em Paris, onde registra como jornalista a atmosfera revolucionária da nova república. Após sua educação formal, Jemina (como Wollstonecraft antes dela) consegue emprego apenas como governanta, pois de nada lhe adianta seu

[12] FALCUS, Sara, p. 181.

espírito independente e cérebro ativo; o máximo que ela consegue é apresentar suas idéias para William; este jovem poeta tem conceitos bastante convencionais sobre as mudanças que ocorrem a seu redor, sobretudo sobre as feministas, as quais ele considera "raivosas, ameaçadoras". (p.49)

William engravida Annette Villon, o que a força a refugiar-se para esconder sua vergonhosa situação e vai residir num pequeno vilarejo na França, juntamente com Jemina, também grávida; nesta fase difícil ambas são ajudadas por Amalie e sua filha Louise (mãe de quatro filhos, um deles já morto), criada da família de Annette. Annette, mais fortemente que Jemina, experiencia o conceito católico de pecado mortal/culpa, gradualmente suavizado pela visão prática da criada Amalie, a qual descreve com sábia simplicidade o difícil processo que as duas jovens estão vivendo, processo esse tornado menos doloroso em função da compreensão, carinho e ajuda efetiva das duas criadas:

- Será que ter um bebê dói muito? [Annette pergunta] Estou com medo de não ser capaz de agüentar a dor.

> - Você agüenta porque você não tem escolha – Amalie responde: e porque você sabe que isto tem um fim. No final você tem o bebê. Você agüenta tudo isto com o bebê e por causa do bebê; é como estar num túnel, e então você sai no final do túnel direto para a luz do sol com o seu bebê e logo esquece a dor. (p. 91)

Jemima e Annette passam a residir num convento abandonado, onde, ajudadas por Louise, dão à luz suas filhas. Os pais estão presentes apenas na ocasião do nascimento; entretanto, motivados pela comprovação da hipótese da influência genética sobre a formação sócio-cultural de suas filhas, eles trocam os bebês, ajudados por Louise, a qual não tem muita escolha senão obedecer aos patrões e silenciar sobre esta *"fair exchange"*. Sem nenhum temor das conseqüências deste ato, os pais dessas crianças ignoram suas emoções em favor da comprovação de uma teoria polêmica – e assim 'avança' a ciência.

Após sua recuperação, Jemina decide voltar para a Inglaterra e tentar reencontrar Paul; nesta busca sem sucesso, perde também sua filha Maria que morre ainda criança, após o que se estabelece modestamente em Londres, onde vive como escritora e jornalista. Annette permanece na

França, onde se agarra à sua fé em Deus e à sua crença inabalável na dignidade de William. Sustenta sua filha Caroline como costureira, já que eram bem reduzidas as possibilidades de profissionalização da mulher de classe média. Após descobrir que William havia se casado, aceita uma proposta de casamento (por ser sua única alternativa de sobrevivência), mas morre ao tentar dar à luz seu segundo filho. Por sua vez, a esposa de William está longe de representar a imagem idealizada da maternidade: uma mulher frágil, dependente e infeliz, sofre dois abortos, perde outros quatro filhos, tem outros quatro e espera um outro.

Ao final, quando Annette já está morta, a troca é descoberta e Jemima – que quase enlouquece após a morte de quem ela pensa ser sua filha – reencontra sua filha verdadeira (inspirada não na figura de Mary Shelley, mas na primeira filha de Wollstonecraft, Fanny Imlay). Isto representaria uma vitória da matrilinearidade genética apesar da engenhosidade cruel da tese científica do patriarcado? A complexidade narrativa do livro não convida a desfechos românticos, mas salienta a força das personagens/mães durante todo seu desenrolar.

Estruturado a partir de uma perspectiva marginal – a voz de Louise, uma simples camponesa que declara suas dúvidas sobre os complexos incidentes que ela narra (ou melhor, 'confessa' à autoridade patriarcal da Igreja) – o romance estabelece o espaço doméstico do convento como um espaço de trabalho e dor, sofrimento e espera, mas também de realização e conforto mútuo entre mulheres de classes, nacionalidades e gerações distintas – todas elas unidas pela experiência da maternidade. A independente feminista Jemima, que a princípio teme perder sua individualidade e ser "tragada pela maternidade" (p.115), ao reencontrar sua filha, encontra-se a si mesma; imagina-se que saberá administrar suas dimensões de mulher e de mãe. É interessante observar que a escritora desmistifica o grande temor dos homens de que a paternidade é apenas assegurada hipoteticamente – causa principal, segundo vários estudiosos, da opressão e controle da mulher. Ela coloca também neles essa possibilidade de manipulação do 'herdeiro natural' - talvez neste caso por tratar-se de 'herdeiras'?.

Numa total reversão (ou *"fair exchange"* como implica o título do romance) da teoria freudiana de identificação da menina com o pai, Roberts

transforma esta busca pelo pai numa experiência frustrante, já que nem Paul nem William assumem de fato a paternidade – reconhecendo suas filhas apenas no plano legal. A união se dá entre mãe e filha e isto, longe de implicar em sacrifícios, significa completude, parceria, cumplicidade. O romance constrói uma nova linguagem sobre a paixão da criança pela sua mãe, pelo útero da mãe, mas também a paixão da mãe pela criança. Entretanto, essa celebração da maternidade não implica em subordinação, inferiorização; imune às postulações dogmáticas do mundo patriarcal, o romance estabelece novos paradigmas valorativos sobre a condição da mulher/mãe:

> Parecia a Jemina, quando ela refletia sobre o passado e sobre os anos que viriam, que ela e Caroline haviam vivido dentro de uma espécie de bolha de inocência; era como se ambas tivessem acabado de nascer. Este lugar edênico em que as duas viviam juntas, tecido com palavras e luz do sol e o conforto de estarem juntas. Amor. Brotou como uma planta e floresceu. O amor havia crescido Carolina dentro dela e agora fazia ambas crescerem juntas. (p.237)

Passamos então a analisar um outro romance de Michelle Roberts – *The Book of Mrs. Noah* – onde a escritora trabalha com uma pletora de ideologias heterogêneas, e também com fantasias inconscientes sobre a maternidade. Neste romance, as fronteiras entre o real e o imaginário – como também as estruturas de tempo e espaço – estão propositalmente pouco nítidas; a personagem central acompanha o marido cientista em uma viagem à Veneza; entretanto, ela se imagina como a esposa de Noé e embarca em uma arca (que é também a biblioteca onde ela trabalha) para cuja viajem convida cinco Sibilas do mundo contemporâneo. Cada uma delas – identificadas não pelo nome cristão, mas por aspectos bastante conhecidos da vida das mulheres – "Desafiadora", "Tagarela", "Revisionista", "Correta", "Abandonada" – narram suas histórias de vida como esposas/companheiras, mães e escritoras. Essas histórias ilustram diferentes formas de opressão sofrida pelas mulheres ao longo dos séculos, a partir do mito de Noé: a Desafiadora planeja abandonar sua família – marido e filhos – de forma a poder dedicar-se ao seu trabalho de escritora; a Revisionista, mãe divorciada e escritora frustrada, tenta administrar a relação com sua filha em meio aos preconceitos de sua nova condição de lésbica; a Tagarela, mãe, nora e esposa dedicada, reflete no seu "san-

tuário" (a cozinha) sobre sua intenção ainda não revelada de não ter mais filhos e sobre seu desejo frustrado de escrever, considerado pela família com condescendência apenas como um *hobby*. A Abandonada, solteira, solitária, busca refúgio na escrita; a Correta, sem filhos, produtora de *best-sellers* de baixa qualidade, dedica-se à sua 'linha de produção' com afinco e determinação como estratégia compensadora para sua 'falta'.

Roberts reconfigura os fundamentos da cultura patriarcal em um mundo imaginário, onde as conhecidas estruturas binárias que organizam nossa percepção não podem instalar-se. Da mesma forma, a estrutura surpreendentemente fragmentada do romance é uma eficaz estratégia para a desconstrução das coerentes e reguladoras ideologias e práticas do mundo cristão. A escritora nos comenta a respeito de sua preocupação com a forma:

> Como romancista, sou necessariamente obcecada pela questão da forma. Você tem que reinventar a forma do romance cada vez que você escreve uma nova obra, se você se propõe a escrever da maneira mais rica e completa que você consegue. Forma e conteúdo estão tão interligados que é difícil separá-los; forma é conteúdo, forma constrói conteúdo e é também construída por ele.[13]

A estrutura narrativa caleidoscópica e a linguagem polifônica do romance são alguns dos inúmeros elementos que merecem análise cuidadosa; entretanto, para os objetivos do presente trabalho, selecionamos a temática da maternidade – a qual no romance está intrinsecamente conectada à 'maternação' da linguagem e à criação literária.

Brincando com a tradição de Boccacio, Chaucer e outros canônicos da literatura ocidental, a personagem central, uma bibliotecária/ARKivista, ARKiteta o plano de convidar as Sibilas a embarcar em sua Arca e narrar histórias durante a viagem; esta 'arca' é descrita como "o espaço das recusadas, das recusadoras. Embarcação para as mulheres [*female*] que só se ajustam como monstros: as Górgonas, Basiliscas, Sereias, Hárpias, Fúrias, Viragos, Amazonas, Medusas, Esfinges". (p.19) Objetivam fazer uma viagem de exploração, descoberta e reconstrução de suas histórias de vida.

[13] Entrevista já mencionada.

Gaffer (aquele que comete gafes), O Criador, A Encarnação da Verdade" (p.55), intromete-se no grupo das Sibilas e embarca nesta viagem, pois está convencido da impossibilidade de "mulheres, muito menos" (p.55) serem capazes de descobrir, muito menos criar, um novo mundo:

> Eu tive que semear a semente. É o Homem (*Male*) que representa a humanidade, criatividade, busca espiritual, afinal de contas. Como é que uma mulher conseguiria fazer isto? Como é que uma *mãe* poderia saber sobre o desenvolvimento humano? Qualquer tolo pode dar à luz. Escrever um livro [referindo-se à Bíblia, de sua autoria] é um *trabalho*. [...] Mulheres escritoras, bem, elas são como úteros perfurados, deixando escapar uma torrente esquisita de prolixidade, um berro esquisito e indisciplinado. Elas não *criam*. Elas apenas derramam coisas deste grande espaço vazio que elas têm dentro delas. Elas conseguem segurar bebês lá dentro, nunca livros. Apenas mulheres neuróticas frustradas escrevem, mulheres que não podem ter filhos, ou que se assustam com suas realizações normais da mulher. [...] Estou convencido que vocês só conseguirão escrever apropriadamente quando vocês se elevarem para além de seus corpos e esquecê-los, quando vocês atingirem uma altura a partir da qual vocês conseguem enxergar toda a humanidade e falar por ela, quando você se tornar, sim, andrógino. Assim como eu, ou, para colocar de forma clara, como você, tornar-se *viril*. Claro que gosto de pensar que tenho um útero. Mas é *imaginário*. Um útero de verdade só atrapalharia. (p. 56)

Conversando com *Gaffer*, as Sibilas resolvem contar histórias que ele omitiu em sua narrativa – *O Genesis*, caracterizado como seu "romance", seu *best seller*.

The book of Mrs. Noah é construído em intricada tessitura narrativa de apetite gargantuano, onde as diversas vozes dessas Sibilas articulam-se com vozes imaginárias de mulheres silenciadas a partir da palavra fundadora da Bíblia, produzindo um efeito que nos remete à imagem de uma arborescência pluridimensional. Entendi o romance como um projeto admiravelmente ousado de desenvolver uma metanarrativa, que tenta anatomizar a aura sacralizadora da construção do conhecimento ocidental, através da revisão de histórias escritas pelo homem sobre ele mesmo e sobre nós que cobrem os séculos do calendário cristão. O romance convida a uma espécie de leitura 'em camadas', como se lê um hipertexto: cada unidade de pensamento representa um nó potencializador de muitas questões, um cenário de complexas relações de linguagens.

Como já dito, destacamos neste trabalho aquelas que narram a experiência da maternidade, descrita de inúmeras formas nas histórias produzidas pelas Sibilas, experiência ansiada pela personagem principal e negada pelo marido ao longo da narrativa como um dos seus elementos estruturadores. As histórias tratam de experiências de aborto, a problemática de filhos ilegítimos, a fisicalidade da gravidez e do parto, o assassinato de bebês pelas suas pobres e seduzidas mães, e tantos outros elementos que a ideologia da maternidade ignora.

Ligada à temática da maternidade, um outro desses elementos medulares do romance é a recorrente figura da *Mater Dolorosa* e seu *bambino*, imagem estruturadora das percepções do mundo cristão, que molda nossos processos de significação que dão sentido ao mundo. Contrastando com a consagrada Litania à Virgem Maria, a personagem central constrói outra litania, um 'ARKitexto' em honra à Grande Mãe, descrita como a "arca da vida... caverna escura do Ser ... criadora de Deus". (p.43)

Em contraposição à tradicional imagem da Virgem, uma das histórias apresenta o submundo das crianças abandonadas, onde um jovem marginal – chamado *Tartaruga* – assume o papel de mãe de uma menina encontrada no lixo, com quem se reencontra posteriormente numa relação de prostituição, quando os papéis novamente se revertem – Tartaruga=Mãe passa então a ser seduzido pela filha/prostituta.

Para ilustrar outros dos inúmeros jogos derrideanos na construção escorregadia de sentidos, a esposa de Noé (que não tem nome próprio no romance – é sempre descrita no seu papel relacional de *esposa*) narra suas árduas experiências de maternidade, de forma pouco idealizada, mas que é tão conhecida da realidade cotidiana das mães. Compara-se com a mãe terra em constante trabalho de parto e imagina-se também como criadora da palavra e geradora da vida, da qual desiste para tornar-se livre; sempre silenciosa na narrativa bíblica, a "esposa de Noé" constrói uma nova concepção de linguagem na qual se autodefine como "o elemento que falta [...] aquele que perambula" (p.89) – uma das indecifráveis Esfinges que habitam o romance e o silêncio em nossa sociedade patriarcal.

Ao final, Mrs. Noah percebe que tudo não passou de uma alucinação de sua mente adormecida por uma frustrada tentativa de suicídio, o que fornece a ela elementos para a criação do romance; começo e fim então

estão discursivamente amalgamados nesse novo universo discursivo das mulheres, construído na obra como um universo em constante expansão. Ao longo do romance, acompanhamos uma nova construção do sujeito feminino, sujeito que se constrói processualmente na polifonia da linguagem e que nos faz lembrar o conceito *bakhtiniano* de heteroglossia. A estrutura narrativa, os conceitos, as palavras que o romance nos fornece abrem-se em muitas direções e com uma vertiginosa gama de questões que não nos levam jamais para um fechamento – ao contrário, obrigam-nos a constantes revisões e releituras, necessariamente em diálogos com outras mutantes noções de verdade e realidade.

Longe de aceitar a impossibilidade lacaniana da constituição do sujeito mulher, Michele Roberts faz uma espécie de *jouissance* nesta obra admirável, onde ela utiliza a palavra já consolidada para a construção de um novo simbólico, um novo "capital cultural", que busca exercer uma força subliminar nos poderes disciplinares de que fala Foucault. A partir das entranhas da arca, que a multivocalidade do romance apresenta também como o corpo da mãe, como a casa de uma nova linguagem, até mesmo o *Gaffer* decide reinventar uma versão "não autorizada" do seu "romance"; nesta nova versão ele reconhece que "No princípio, era a Mãe Onipotente". (p.239)

Como salienta Gerardine Meaney em seu livro *(Un)Like Subjects. Women, Theory, Fiction* (1993), a escritora contemporânea – na teoria, na poesia e na ficção, vem trazendo à luz essa problemática da maternidade. Concordamos com a Meaney quando ela aponta Kristeva e Cixous (às quais eu acrescentaria o trabalho de Irigaray) como articuladoras de uma conexão específica, subversiva e poderosa entre a escrita e a maternidade, com potenciais revolucionários e positivos. (MEANEY, 1993: p.52) A admirável produção ficcional de algumas escritoras aqui analisadas brevemente, são também clara evidência deste potencial.

OBS.: as citações no presente trabalho foram traduzidas por mim

BIBLIOGRAFIA

AGONITO, Rosemary. *History of ideas on woman*. 1. ed. New York: Paragon, 1977.

BEAUVOIR, Simone de. *The second sex*. Trad. H.M.Parshley. 3. ed. New York: Vintage Books, 1989.

BINS, Patricia. *Pele nua no espelho*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

____. *Theodora*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1991.

____. *Sarah e os anjos*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1991

BRENNAN, Teresa (ed.). *Between feminism and psychoanalysis*. London: Routledge, 1989.

BRIFFAULT, Robert. *The Mothers*. 3.ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1959

CHESTER, Laura (ed.) *Craddle and all; women writers on pregnancy and birth*. Boston/London: Faber & Faber, 1989.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*. 1.ed. Berkeley: University of California Press, 1978.

CIXOUS, Hélène, CLEMENT, Catherine. *The newly born woman*. 1.ed. (1. ed. francesa: 1975) Trad. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesotta Press, 1987.

DALY, Brenda O. & REDDY, Maureen T. Narrating mothers. *Theorizing maternal subjectivities*. 1.ed. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1991.

DEFOE, Daniel. *Moll Flanders*. New York: Dell Publishing Co., 1963.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.* Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

DENVER, Carolyn. *Death and the mother from Dickens to Freud*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DINNERSTEIN, Dorothy. *The mermaid and the minotaur. Sexual arrangements and human malaise*. 4.ed. New York: Harper & Row, Publishers, 1977.

ELIOT, George. *Felix Holt*. Harmondsworth: Penguin Books, 1984 (8a. ed.)

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteismo*. Trad. José Otávio A. Abreu. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

____. *On metapsychology and the theory of psychoanalysis*. Trad. James Strachey. 7.ed. Harmondswirth: Penguin Books, 1964.

________. "Totem and taboo". In *Freud, vol.XIII*. transl. James Strachey.3.ed. London: Vintage Books, 2001.

GALLOP, Jane. *The daughter´s seduction. Feminism and psychoanalysis*. 3.ed. New York: Cornell University Press, 1989.

______. *Reading Lacan*. 1.ed. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985.

GARNER, Shirley N. KAHANE, Claire, SPRENGNETHER, Madelon (eds.). *The (m)other tongue. Essays in feminist psychonanalytic interpretation*. 1.ed. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

HAHNER, June E. *A mulher no Brasil*. Tradução Eduardo F. Alves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HORNEY, Karen. *Feminine psychology*. 3.ed. London: W.W.Norton & Company, 1993.

HUTCHEON, Linda. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge, 1989.

IRIGARAY, Luce. *This sex which is not one*. trad. C. Porter e C. Burke. 2.ed.Ithaca: Cornell University Press, 1985.

____. *Sexes and genealogies*. Tradução: Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1993.

KAPLAN, Ann. *Motherhood and representation. the mother in popular culture and melodrama*. 1.ed. New York: Routledge, 1992.

MALIN, Jo. The Voice of the Mother: Maternal Narratives in *Twentieth Century Women's Autobiographies*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2000.

MARTINS, Monica A. *Vidas Narradas, vidas tecidas. A maternidade em Patricia Bins*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2005.

MEANEY, Gerardine. *(Un)Like Subjects. Women, theory, fiction*. 2.ed. London: Routledge, 1993.

MOI, Toril. *The Kristeva reader.* 1.ed. Oxford: Blackwell, 1986.

MILLER, Nancy (ed.). *The poetics of gender.* New York: Columbia University press, 1986.

MONTAGU, Ashley. *A superioridade natural da mulher.* Trad. Lygia J. Caiuby. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

MORRISON, Toni. *Beloved*. New York: Plume Book, 1987.

NEWMANN, Erich. *A grande mãe. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente.* Trad.Fernando P.Mattos/Maria M. Netto. 9. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

OLAFSON, Erna et alli (eds.) *Victorian Women*. Brighton: The Harvester Press, 1981.

OLSEN, Tillie. *Silences*. 5. ed. New York: Laurel/Seymour Lawrence, 1978.

O' REILLY, Andrea. *Toni Morrison and motherhood. A politics of the heart.* Albany: State of New York University Press, 2004 (1961, 1a. ed.).

PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.* Rio de Janeiro: Livraria José Olimpio Editora, 1993.

RICH, Adrienne. *Of woman born. Motherhood as experience and insitution.* 3. ed. London: Virago, 1981.

ROBERTS, Michèle. *The Book of Mrs. Noah.* 1. ed. London: Methuen, 1987.

STANTON, Donna C. (ed.). *Discourses of sexuality from Aristotle to aids.* 2.ed. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.

STANTON, Elizabeth Cady. *The woman's Bible.* Boston: Northeastern University Press, 1993. (1ª ed.:1895)

TANNER, Nancy. "Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans" in ROSALDO, Michelle Z. & LAMPHERE, Louise. *Woman, culture and society.* 1a. ed. Stanford: University of California Press, 1974.

THADEN, Barbara Z.*The maternal voice in Victorian fiction*. 1.ed. London: Garland Publishing, Inc., 1997.

THOMAS, Donald Michael. *The white hotel.* Harmondswhorth: Penguin Books, 1984. 2. ed.

TUTTLE, Elaine. *Mother without children; contemporary fiction and the crisis of motherhood.* 1.ed. Berkeley: University of California Press, 1997.

WARNER, Marina. *Alone of all her sex. The myth and cult of the Virgin Mary.* London: Picador, 1985 (1a. ed.: 1976)

WELLDON, Estela V. *Mother, Madonna, Whore. the Idealization and Denigration of Motherhood.* Free Association Books, London, 1988.

WILKIE, Laurie A. *The Archaeology of Mothering. an African-American Midwife's Tale.* London/Nova York: Routlede, 2005

WOOLSEY, Marijke & KING, Susan (ed.). *Dear mother: an anthology of women writing to or about their mothers.* 1. ed. London: Women's Press, 1994.

ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*.Trad.Vera Ribeiro. Rio de Janeiro:Contraponto, Rio 1994.

Siglas:
NT: Número de Trabalhos publicados
TM: Número de Trabalhos sobre Maternidade publicados

Publicação: Boletim do GT A MULHER NA LITERATURA

Detalhamento	NT	TM	
No. 1, 1990	25	0	
No. 2, 1990.	24	1	FUNCK, Susana.
No. 3, 1990.	34	0	
No. 5, 1996.	41	1	ANDRADE, Valéria. "Escravidão e maternidade no teatro de Maria Angélica Ribeiro e José de Alencar."
No. 7, 1998.	27	0	
No. 8, 2000.	27	0	
No. 9, 2002.	37	1	STEVENS, Cristina M.T. "No princípio era a mãe. A maternidade na literatura inglesa".
No. 10, 2004.	32	2	CAVALCANTI, Ildney de F.S. "Mestras, esposas, tias e mães: as mulheres e o poder nas distopias femininas". STEVENS, Cristina M.T. "The return of the repressed – maternidade e feminismo".

Publicação: LABRYS

Detalhamento	NT	TM	
Vols.1 e 2,jul/ dez. Brasília/Montréal/Paris, 2002.	25	0	
Vol.3, jan/ julho, Brasília/Montréal/Paris, 2003	16	0	
Vol.4,ago./dez,Brasília/Montréal/Paris, 2003	17	0	
Vol.5,jan./julho, Brasília/Montréal/Paris, 2004	15	0	
Especial,set, 2003	7	0	
Vol. 6,agosto/dez., Brasília/Montréal/Paris, 2004	22	1	BAILLARGEON, Denyse. "Maternalisme et État providence: Le cas du Québec".
Vol. 7, jan/julho, Brasília/Montréal/Paris, 2005.	6	0	

Publicação:REVISTA ESTUDOS FEMINISTAS

Detalhamento	NT	TM	
Vol. 0 - 1992, janeiro/dezembro	13	0	
Vol. 1 - 1993, No. 1 - janeiro/junho	18	0	
Vol. 1 -1993, No. 2 - julho/dezembro	17	0	
Vol. 2 - 1994, No. Especial-Colóquio IInternacional Brasil, França, Quebec	36	0	
Vol. 2 - 1994, No. 2 - janeiro/junho	16	1	PINTO, Céli Regina Jardim. "Donas-de-casa, mães, feministas, batalhadoras: mulheres nas eleições de 1994 no Brasil".
Vol. 2 -1994, No. 3 - julho/dezembro	13	0	
Vol. 3 - 1995, No. 1 - janeiro/junho	19	0	
Vol. 3 - 1995, No 2-jul/dezembro	19	1	STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães".
Vol. 4 - 1996, No. 1-janeiro/junho	17	0	
Vol. 4 - 1996, No 2-jul./dezembro	12	1	AFONSO, Maria Lúcia Miranda & FILGUEIRAS, Cristina Almeida Cunhas. "Maternidade e vínculo social".
Vol. 5 - 1997, No.1 - janeiro/julho	13	1	CARREIRAS, Helena. "Família, maternidade e profissão militar".
Vol. 5 - 1997, No 2 - julho/dezembro	15	0	
Vol. 6 - 1998, No. 1 - janeiro/julho	10	0	
Vol. 6 - 1998, No. 2 - julho/dezembro	10	1	PISCITELLI, Adriana. "Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco".
Vol. 7 - 1999	16	1	PINTO, Céli. "Housewifes, mothers, feminists, fighters: women in the 1994 Brazilian elections".
Vol. 7 - 1999, No. 1/2 – jan./dezembro	15	0	
Vol. 8 - 2000, No. 1 jan/jun - Rel. de Gênero e Saúde Reprodutiva	17	0	
Vol. 8 - 2000, No. 2 - julho/dezembro	18	0	
Vol. 9 2001 – No. 1	27	0	
Vol. 9 – 2001 No 2	23	0	
Vol.10 - No. 1 Janeiro 2002	25	0	
Vol.10 - No. 2 Julho/ Dez.2002 (o vol. sobre o parto)	21	2	MOTT, Maria Lucia. "Parto"
Vol. 11 - No. 1 Janeiro/Junho 2003	29	0	
Vol. 11 - No. 2 Julho/Dezembro 2003	31	0	
Vol. 12 - No. 1 Janeiro/Abri. 2004	20	0	
Vol. 12 - No. 2 Maio/Agosto 2004	19	0	
Vol. 12 - No. Esp. Set./Dez. 2004	26	0	
Vol. 13 - /No. 1 Janeiro/Abril 2005	16	1	KLEIN, Carin. "A produção da maternidade no Programa Bolsa-Escola".
Vol. 13 - No. 2 Maio/Agosto 2005	23	0	

Publicação: CADERNOS PAGU

Detalhamento	NT	TM	
Vol. 1, "De trajetórias e sentimentos",1993	7	0	
Vol. 2, "Sedução, tradição e transgressão", 1994.	8	1	STOLKE, Verena. "Mães para uma nova pátria européia".
Vol.3,"Desacordo, desamores e diferenças", 1994.	11	0	
Vol. 4, "Fazendo história das mulheres",1995.	13	0	
Vol. 5, "Situando diferenças", 1995.	10	0	
Vol. 6/7, "Raça e gênero", 1996.	11	0	
Vol. 8/9 "Gênero, narrativas,memória", 1997.	15	0	
Vol. 10, "Gênero, tecnologia, ciência", 1998.	18	0	
Vol.11, "Trajetórias de gênero, masculinidades...",1998.	22	0	
Vol.12, "Simone de Beauvoir e os feminismos do século XX", 1999.	21	1	JOAQUIM, Teresa. "Criação de humanos e/ou de conceitos. A questão da maternidade no segundo Sexo".
Vol.13, "Gênero em gerações",1999.	12	0	
Volume 14, "Corporificando Gênero", 2000.	12	0	
Vol. 15, "Gênero, ciências, história", 2000.	15	0	
Volume 16 "Desdobramentos do feminismo", 2001.	14	2	SCAVONE, Lucila. "A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais". MOTT, Maria Lúcia. "Maternalismo, políticas públicas e benemerência no Brasil (1930-1945)".
Vol.17/18,"Desafios da equidade", 2001-2002.	15	0	
Volume 19, "Crônicas profanas", 2002.	13	1	LUNA, Naara. "Maternidade desnaturada: uma análise da barriga de aluguel e da doação de óvulos".
Vol.20, "Erotismo, prazer, perigo", 2003.	8	0	
Volume 21, "Olhares Alternativos", 2003.	13	2	BUTLER, Judith. "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". GROSSI, Miriam Pillar. "Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil".
Vol.22,"O risco do bordado " , 2004.	13	0	
Volume 23, "Cara, cor, corpo", 2004.	14	0	
Vol.24,"(trans)formações", 2005.	14	0	

Publicação: Seminário Nacional Mulher & Literatura

Detalhamento	NT	TM	
V SN Mulher & Literatura Natal/RN, 1993.	77	3	NERY, Antônio W. "A mãe na ficção de Flanerry O'Connor". GRISI, Maria da S.C. "Colette e Sido: retratos cruzados no resgate pela escritura da figura aterna". BELMIRO, Célia . "A fotografia na construção da gravidez".
V SN Mulher & Literatura Natal/RN, 1993.	105	3	GRISI, Maria da S.C. "Colette e Sido: retratos cruzados no resgate pela escritura da figura aterna". NERY, Antônio W. "A mãe na ficção de Flanerry O'Connor". RODRIGUES, Selma C. "Matrifocalidade, machismo e dependência em Cem anos de solidão".
VI SN Mulher & Literatura Rio de Janeiro, 1995.	48	0	
VII SN Mulher & Literatura Rio de Janeiro, 1999.	107	3	DALCASTAGNÈ, Regina. "Entre a mãe e a mulher: trinta anos de história e literatura". PIETRANI, Anélia. "O enigma 'maternidade' em Machado de Assis". SOARES, Tatiana. "Em nome da mãe: o poder feminino em Agustina Bessa-Luís".
VIII SN Mulher & Literatura Salvador, 1999.	170	2	VARGAS, Débora S. de S. "Arráncame la vida, de Angeles Mastretta e uma nova visão do mito da maternidade". PINTO, Karina. "O perfil da mulher enquanto mãe no canto tradicional".
IX SN Mulher & Literatura Belo Horizonte, 2001.	345	3	MARTIN, Susan D. "O papel da maternidade na genealogia da violência em Helena Parente Cunha e Marilene Felinto". BORGES, Luciana. "Virgindade e maternidade na ficção de Clarice Lispector". DANIEL, Helena D. "Mãe ou madrasta: o dualismo absoluto nos contos de fadas".
X SN Mulher & Literatura Seminário Internacional João Pessoa, 2003.	224	1	TORRES, Raquel C. "O complexo materno e o maravilhoso Ana z. aonde vai você?"
XI SN Mulher & Literatura I Seminário Internacional Agosto, 2005	225	1	PEREIRA, Raiff M.G. "No princípio era o útero: as várias imagens de mãe nas composições de Caetano Veloso"

Publicação: Fazendo Gênero

Detalhamento	NT	TM	
Fazendo Gênero 1996	36	1	FERNANDES, Alessandra C. "Maternidade x Patriarcalismo"
Fazendo Gênero 3 - 1998	69	4	FUNCK, Susana B. "Representações da maternidade e da paternidade na literatura feminista contemporânea". TORNQUIST, Carmem. "Mães em novas mãos: O processo de medicalização do parto". ZAMPIERI, Maria de F.M, SANTOS, Odaléa M.B. dos, CUSTÓDIO, Zaira. "Grupos de gestantes e/ou casais grávidos: um espaço de reflexão sobre a maternidade e a paternidade". DO NASCIMENTO, Maria da G.P. "A maternidade como elemento de emancipação feminina na família".
Fazendo Gênero 4 - 2000	184	5	HEILBORN, Maria L. "Gravidez na adolescência: juventude e trajetórias afetivo-sexuais". ARAÚJO, Maria S. "Maternidade e novas tecnologias médicas: idealização de uma experiência de liberdade no campo da bioética e do senso comum". PERESSONI, Marcos A F. "Partenidade, maternidade e aceitação do filho portador de síndrome de Down". CAROLA, Carlos R. "Boa mãe, boa esposa: os objetivos pedagógicos e ideológicos das instituições assistencias da região carbonífera catarinense". PISANI, Cristina. "Maternidad adolescente em sectores populares: uma cuestión de gênero?".
Fazendo Gênero 5 - 2002	361	6	RENOSTRO, Eunice. "Aborto e maternidade: o discurso médico na cidade de Araraquara". BUENO, Cléria B. "A mulher e a culpa: relações entre trabalho e maternidade – estudo realizado com as operárias do setor coureiro-calçadista de Franca – SP". STEVENS, Cristina T. "M-othering. A maternidade na obra de Michelle Roberts". LIMA, Lôidy P. "Responsabilidade da mãe e responsabilidade do pai: construção e negociação de papéis na unidade de produção". VILLELA, Wilza V. "Risco, biopolítica e (re)medicalização da maternidade". FERREIRA, Siliva L. "Trabalho de Doulas na maternidade: identidade gênero e discurso".

Fazendo Gênero 6 - 2004	281	5	TONELI, Maria J.F. "Sobre as novas paternidades: serão eles mães?". CARELI, Sandra S. "Maternidade x aborto: com a palavra a 'opinião pública'". GOMES, Daniel de. "Parricídio e autoria: o texto como mãe". STEVENS, Cristina T. "Resignificando a maternidade: psicanálise e literatura". PINTO, Maria das G.C.da S. M.G. "Maternidade: coisa de mulher ou uma questão de gênero?".

Publicação: COSTA, Claudia L. & SCHMIDT, Simone P. (orgs.). *Poéticas e políticas feministas.*

Detalhamento	NT	TM	
Editora Mulheres, Ilha de Santa Catarina, 2004	17	1	MOTT, Maria L. "Atendimento ao parto em São Paulo: o Serviço Obstétrico Familiar"

Publicação: SHARPE, Peggy (org.). *Entre resistir e identificar-se: para uma teoria da prática da narrativa brasileira de autoria feminina.*

Detalhamento	NT	TM	
Editora Mulheres, Ilha da Santa Catarina, 1997.	12	0	

Publicação: SILVA, Alcione Leite da & LAGO, Mara Coelho de Souza & RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). *Falas de gênero.*

Detalhamento	NT	TM	
Editora Mulheres, Ilha de Santa Catarina, 1999.	18	1	FUNK, Susana B. "Representação da maternidade e da paternidade na literatura feminista contemporânea"

Publicação: PEDRO, Joana Maria & GROSSI, Miriam Pillar (orgs.). *Masculino, feminino, plural.*

Detalhamento	NT	TM	
Editora Mulheres, Ilha de Santa Catarina, 1999.	15	0	

Publicação: BRANDÃO, Izabel & MUZART, Zahidé L. (orgs.). *Refazendo nós: ensaios sobre mulheres e literatura.*

Detalhamento	NT	TM	
Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.	35	1	STEVENS, Cristina M.T. "Por uma poética do nascimento. Vozes na ficção inglesa contemporânea"

MATERNIDADE E CIDADANIA: UMA MULHER MARCADA PARA (SOBRE)VIVER

Lourdes Bandeira

Cada um tem seu destino,
O meu foi continuar a luta de João Pedro pelo direito de ter terra para trabalhar e criar os filhos com comida na mesa.
Não é muito, mas é um direito que ainda falta para muitos brasileiros...
A gente sempre arranja força para fazer o que é preciso.
Quando a vida está muito dura é bom lembrar de gente que está em situação muito pior.
Assim não esmorece.
Minha história é essa: luta, trabalho e luta...
Eu, exemplo?
Não, sou mais uma vítima que, felizmente, sobreviveu para contar.
Um dia tudo isso será história de um passado triste.
E o Brasil será melhor para todo o mundo.

Elisabeth Teixeira, 2006[1]

INTRODUÇÃO

No dia 19 de março de 2006, Elisabeth Teixeira foi uma das cinco mulheres homenageadas, no Congresso Nacional, cuja iniciativa se de-

[1] Registro de parte da fala de Elisabeth Teixeira no Convite da homenagem – Diploma Mulher – Cidadã Bertha Lutz, realizada no Congresso Nacional no dia 19 de março de 2006. No corpo do trabalho, todas as falas de Elisabeth são registradas em itálico e entre aspas.

veu à Comissão Especial Temporária do Ano Internacional da Mulher Latino-Americana e Caribenha, presidida pela senadora da República Serys Slhessarenko, para receber o Diploma Mulher – Cidadã Bertha Lutz, em homenagem ao Dia Internacional da Mulher.

Assistindo à cerimônia, fiquei muito emocionada ao ver Elisabeth Teixeira, que tanto fez pelos/as trabalhadores/as do campo e que, merecidamente, recebeu essa homenagem. Tive oportunidade, mais uma vez, de encontrá-la, de trocar algumas palavras com ela, e de tirar uma fotografia juntas, o que nunca foi lembrado em outras oportunidades. Ela estava feliz, embora sempre muito simples e recatada, um singelo ar de desconfiança, certamente por estar no Congresso Nacional, lugar de onde saíram tantas ordens de repressão contra os camponeses e contra ela mesma, em tempos não tão longínquos.

Ao observar a cerimônia me convencia de que a vida é muita cheia de surpresas, tendo tantas lições para nos oferecer e dentre seus muitos (des)caminhos, no dia da homenagem à Elisabeth, o título lhe foi entregue pela deputada paraibana Lúcia Braga, cujo marido, o também deputado Wilson Braga, quando governador da Paraíba, foi um dos grandes opositores e repressores da luta camponesa, cuja causa política se transformou na existência da luta política de Elizabeth Teixeira, defendida na continuidade do ideário político de João Pedro Teixeira, seu marido, fundador e líder das Ligas Camponesas, na Paraíba, durante os anos 60.[2]

Diante desse episódio, resolvi então retomar a história de Elisabeth Teixeira, a qual já havia iniciado, nos anos 90, quando morava em João Pessoa, época em que fui professora na UFPB, desde 1977. Considerei sempre que a história de Elisabeth Teixeira não poderia passar simplesmente pela memória e ser deixada ao esquecimento e fora da história; ao contrário, deve-se dar voz àqueles/as que o discurso oficial excluiu. A história de Elisabeth deveria ser conhecida por fazer parte da luta travada pelos movimentos sociais, cujo engajamento foi no movimento dos trabalhadores rurais. E como a categoria mulher é uma das que a história omite com mais freqüência os registros, considerei valiosa essa narrativa.

[2] No decorrer do texto, esse episódio é descrito. Deveria ter omitido todos os nomes das pessoas, porém, conversando com Elisabeth, me disse que todos os fatos narrados são de domínio público e que seria bom que os nomes verdadeiros fossem ditos para que fiquem na memória daqueles/as que lerão o texto. Depois de passadas mais de duas décadas, também é permitido que sejam mencionados os nomes.

Ausente pela sua condição de gênero, que universalmente, ainda aparta boa parte das mulheres da vida pública, esse texto tem sua origem a partir dos depoimentos e das narrativas de Elisabeth Altina Teixeira durante os meses de janeiro a março de 1991, coletados, juntamente com a colega Rosa Maria Godoy Silveira, professora de história da UFPB e a saudosa líder sindical Maria da Penha do Nascimento,[3] em João Pessoa, PB. Sem roteiro prévio, íamos todas as quintas-feiras, ao cair da tarde, na casa da Elisabeth e ela, com muita ternura e tristeza, começava a relembrar sua história. Nossa escuta iniciava-se por volta das 19 horas e ficávamos escutando-a quase até as 22 horas. Ficávamos atentas e, raras vezes, a interrompíamos, salvo quando se parava para um gostoso café. Elisabeth foi que deu voz a sua memória, foi narradora de sua própria história, cuja narrativa foi permeada de silêncios, por longos períodos obscuros, momentos de sombras e de não ditos... Nosso desejo era de conhecer o percurso de como Elisabeth tinha vivenciado a experiência de ser uma mulher comum, de origem simples, camponesa, da condição de ser mãe de 11 filhos/as, de ter vivenciado a presença da morte de tão perto, de ter vivido a maternidade na clandestinidade por quase vinte anos e por jamais ter desistido de lutar pela melhoria de vida dos camponeses paraibanos e brasileiros. No final, foram registradas em torno de 22 horas de gravação.

À semelhança de Eduardo Coutinho, que interrompeu a filmagem do "Cabra marcado para morrer" devido ao desfecho do Golpe Militar de 1964, retomando-a somente em 1981, nossa história com Elisabeth também foi interrompida pela tragédia, em 1991. Agora é hora de retomar nosso encontro e deixá-lo ao desabrigo!

Na noite de 14 de março de 1991, foi nosso último encontro na casa de Elisabeth, em Cruz das Armas, João Pessoa, no qual estava presente a líder sindical Maria da Penha e a professora da USP, Elisabeth Sousa Lobo, e foi quando colhemos as suas últimas falas. Na manhã de 15 de março

[3] Maria da Penha do Nascimento morreu em trágico acidente, na Paraiba, em 1991. Rosa Maria Godoy Silveira é professora do Depto. de História da UFPB.

de 1991, dia da posse do governador da Paraíba – Ronaldo Cunha Lima, a caminho para Campina Grande, onde iríamos participar, na Universidade, e depois em Alagoa Grande, no sindicato dos trabalhadores rurais, de palestra com os/as estudantes e com os/as trabalhadoras, ocorreu a fatalidade do acidente, no qual perderam a vida Maria da Penha e Elisabeth Sousa Lobo. Maria da Penha deveria comparecer, na semana seguinte, na audiência, no foro de João Pessoa, na condição de testemunha do assassinato da líder camponesa Margarida Maria Alves. Foram anos de muito silêncio, de sofrimento e de culpa.

O texto é elaborado pelo fio das lembranças e da memória, não tem compromisso com as datas. "A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto. A história se liga apenas às continuidades temporais, às evoluções e às relações entre as coisas".[4]

Enfim, a vida necessitava ser retomada e, como nos diz Elisabeth: *"a gente sempre arranja força para fazer o que for preciso"*. Depois de muitos anos, relendo as transcrições, amareladas pelo tempo, e escutando as fitas, retomamos o fio dessa história de uma mulher forte que se jogou na vida e na luta em defesa dos mais desgraçados e desafortunados; frágil, pela dor, pelo sofrimento, pela solidão e desamparo. Forte e inigualável, como exemplo humano dos tempos vividos.

A narrativa é de Elisabeth, apenas articulamos na direção de destacar a recordação de sua experiência como filha, mulher, esposa e mãe, vivenciadas ao mesmo tempo em que trabalhadora rural, liderança na luta camponesa e política, deixada por Pedro Teixeira. Sua experiência com a maternidade, tecida – em ser mãe e ter que abdicar dela para viver na clandestinidade, é o fio condutor que ordena esse texto. Elisabeth realiza algo inédito – rompe o vínculo "naturalmente estabelecido" entre mulher e maternidade, associação esta não considerada "natural" entre a paternidade e os homens, para dedicar-se, plenamente, a luta política. O peso do sofrimento vivido, ao ter que tomar a decisão de deixar (abandonar, para os seus críticos) seus filhos é, sem dúvida, a marca principal de sua existência. Ela decidiu assumir a condição, como propugnava Aristóteles, de ser "um animal político".

[4] Bosi, Ecléa. *O tempo vivo da memória*: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p. 32.

Na história de Elisabeth, é dada ênfase às questões pertinentes à condição de gênero, em que, particularmente, em sua experiência, é necessário compreender os valores referentes à masculinidade e feminilidade presentes naquele contexto paraibano, e que foram significativos na constituição da trajetória e do desempenho da pessoa humana e da personagem política de Elisabeth.

Ademais, ao não se excluir o registro da trajetória política da vida de Elisabeth Teixeira, como é conhecida, cuja trajetória se constitui o sujeito mesmo desse texto, ficam presentes os valores sexistas e masculinistas predominantes na sociedade paraibana, que serviram de referência e de anteparo para, paradoxalmente, acusá-la e inocentá-la. Uma mulher nordestina que foi casada com Pedro Teixeira, que participou da criação das Ligas Camponesas, nos anos 60, na Paraíba. Trabalhadora rural, liderança e militante camponesa obstinada, mulher guerreira, mãe de 11 filhos/as. Trata-se de seguir a história que sua memória constrói no jogo do que é lembrado e do que é esquecido, no embate entre o que pode ser contado e o que não é possível ser dito ou revelado. Impossível menosprezar o fio condutor que constituem os diversos embates políticos, a transversalizarem toda a sua narrativa, assim como constituem as lembranças, os esquecimentos, mas que lhe dão sentido.

Assim, a história de Elisabeth somente pode ser contada através da história de João Pedro, que foi seu marido, pai de seus filhos e por quem ingressou "na luta política em favor dos camponeses", como sempre afirmou. Não se trata de uma história de complementação ou de dependência, da história de João Pedro Teixeira. Ao contrário, trata-se de uma história entrecruzada, de uma relação, de um compromisso político e de uma solidariedade, que se desloca entre sujeitos, pela força da vida e da morte. Enfim, trata-se de uma outra expressão de humanidade. Assim, "... estou convicta de que a experiência de um sujeito preciso não escapa das concretudes socioculturais que tensamente o realizam enquanto pessoa".[5]

[5] Kofes, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001: p.13.

1. O ENCONTRO COM A PESSOA E COM A PERSONAGEM

Elisabeth Altina da Costa nasceu em 13 de fevereiro de 1925, no município de Sapé, no Estado da Paraíba. Vive, hoje, no bairro de Cruz da Armas, em João Pessoa, PB, na companhia de uma filha e uma neta, com a idade de 81 anos. Seu pai era Manoel Justino da Costa e a mãe, Altina Maria da Costa, que tiveram nove filhos. Elisabeth foi a primogênita dos filhos do casal, sendo que apenas dois foram filhos homens. A desgraça de ter tido sete filhas mulheres era amenizada pela presença dos dois filhos homens, o que muito alegrava ao seu pai, pois, além de comemorar sua chegada com foguetórios e festejos, anunciava que estava garantindo seu nome e sua descendência, pois "*tinha nascido mais um cabra macho*", afirmava.

Seu pai era um homem duro e austero, com pouca escolaridade e imbuído dos valores masculinos predominantes, assentes em uma forte noção de "honra, enquanto preservação de uma reputação",[6] que se traduzia no controle e na reprodução da família. Era um pequeno proprietário rural e também foi comerciante. Tinha uma mercearia onde negociava carne de charque, café, açúcar, algodão, aguardente, etc, além de bancar o jogo do bicho e, foi ao lado de seu pai, que Elisabeth iniciou-se nas atividades da mercearia, para fora do estreito mundo privado. Ajudava seu pai a tomar conta da banca de jogo, assim como controlava parte das atividades de compra e venda na mercearia. A pequena abertura que teve para o mundo foi-lhe possibilitada pelo acesso ao trabalho na mercearia.

Freqüentou a escola até os dez anos. Embora fosse boa aluna em matemática, com reconhecido apreço pela professora, foi proibida de continuar os estudos pelo pai, sob o argumento de que, para uma menina, poucos anos de estudo eram suficientes e tinha que ajudar em casa. Mesmo com a pressão do padrinho de Elisabeth, um farmacêutico de reputação na localidade, junto ao seu pai, esse não lhe garantiu mais alguns anos de estudos. Elisabeth relembra como sua mãe se colocou, na ocasião:

> Elisabeth teve muita vontade de estudar, até chorou quando tiramos ela da escola, mas eu nada pude fazer por ela, porque palavra de mulher

[6] Kofes, *op. cit.* p.20.

> não valia nada [...] Você sabe, Elisabeth, devo obedecer ao seu pai, e quando ele diz alguma coisa, tem que ser aquilo, sem ninguém discutir mais, devemos mais é aceitar o que ele diz...

Naquela época, as mulheres eram movidas à obediência paterna e, na seqüência, a obediência ao marido. Havia um ditado: "não adianta botar filha mulher na escola, porque só serve para escrever carta para o namorado". Era imposta às jovens a exclusão da escola, enquanto seus irmãos homens continuaram indo à escola. Elisabeth sempre se maldisse por ter sido obrigada a abandonar a escola: "*Por que não tenho esse direito?*" se perguntava. O mais evidente, a partir de um olhar de gênero, é a condição de desqualificação da capacidade intelectual da mulher, e, por conseguinte, de Elisabeth, proibindo-a de freqüentar a escola, e ao mesmo tempo, invalidando qualquer possibilidade de acesso às letras as mulheres. Em outras palavras, Elisabeth já percebia de como eram usadas as estratégias de distribuição assimétrica de poder, de acesso e de oportunidades, entre os meninos e as meninas, da sua família, às diferentes dimensões da vida social.

Elisabeth teve um pai rigoroso, que exigia muita ordem e respeito, e sua mãe também foi severa e exigente com suas ordens, assemelhada a repetir o que o marido fazia com os/as filhos/as. A obediência ao marido-pai era total por todos. Durante o período de sua vida em que viveu com seus pais, sempre ficou muito evidente que o pai gostava mais dos seus irmãos homens. E esse afeto era mais explicitado através de pequenos presentes e mimos aos irmãos.

Para Elisabeth, além do minúsculo universo da mercearia, restava-lhe apenas ajudar em casa, ocupava-se dos afazeres domésticos, além de cuidar dos animais domésticos. Freqüentava a igreja, pois a família era muito católica e o controle direto do padre sobre a comunidade era expressivo. A única deferência paterna feita em relação às filhas mulheres era de não irem trabalhar no roçado, pois esse trabalho destinava-se aos homens, uma vez que o esforço físico exigido era demasiado. Esta preservação também se relacionava ao zelo de manter as moças em forma para os futuros maridos escolhidos pelos pais, pois qualquer mácula poderia desequilibrar, em desfavor, a balança matrimonial.

A mãe de Elisabeth era oriunda de uma família de mais posses materiais, cujos pais eram proprietários, sendo que um de seus irmãos era usineiro de nome. Tal situação contribuía para forjar uma aliança de lealdade entre as duas famílias, no sentido de reafirmar laços fortes de apoios recíprocos. No entanto, sua mãe estava condicionada à tarefa tradicional de procriar e de cuidar dos/as filhos/as. Elisabeth conviveu com seus pais e irmãos até a idade de 15 anos, quando organiza a fuga, abandonando a família para ir viver com seu futuro marido – João Pedro Teixeira.

Elisabeth se tornou a personagem central do filme de Eduardo Coutinho - *Um cabra marcado para morrer* (concluído em 1983), que conta a história da luta política da liderança de João Pedro Teixeira, no processo de formação das Ligas Camponesas. Por analogia ao nome do filme de Eduardo Coutinho, se tomou emprestado o título, no feminino, para nomear esse artigo.

2. A OLIGARQUIA DOMÉSTICA SOCIALIZADORA

A mãe de Elisabeth sempre foi submissa ao marido, ao contrário da filha, que enfrentou não apenas o pai, para casar com João Pedro, como o desafiou como líder sindical e militante política, estando em lado contrário a seu pai, seus irmãos, os coronéis e latifundiários da Paraíba, além da polícia e de membros do exército. Elisabeth sempre se posicionou a favor dos trabalhadores e camponeses. Seu pai, sempre a favor dos proprietários e latifundiários da cana-de-açúcar. Seu pai era, tipicamente, a caricatura do *cabra-macho do nordeste*, uma versão minimizada de coronel, não dispondo de tantas posses como os mais poderosos latifundiários da região, a eles era aliado e evidenciava sua lealdade, mas, por sua vez, com recursos e autoridade suficientes para garantir seu poder, seja sobre os trabalhadores e o camponês, seja sobre as mulheres de sua família. A literatura é pródiga de exemplos referentes a esse tipo de personagem (textos de Jorge Amado, assim como de Gilberto Freire). Elisabeth descreveu seu pai:

> Meu pai era um homem muito autoritário e rígido. Falava somente uma vez. Valia-se do silêncio, pois era um homem de poucas palavras. As palavras dele valiam tudo, não voltava atrás, se dizia sim, era sim! Se dizia não, era não. Criou-nos com muita severidade, e minha mãe seguia seu molde. Ela também era calada e aparecia menos do que ele. Tinha respeito, mas também tinha medo dele. Sempre diferenciou as filhas mulheres dos filhos homens, desde me tirar da escola ao cabo do segundo ano até outros tipos de controle como, por exemplo, com quem a gente falava, a forma de se vestir. Nós éramos proibidas de falar com alguém da família dos moradores que moravam e trabalhavam nas terras de papai, pois considerava que eram uns miseráveis com os quais não poderíamos nem mesmo conversar...

E continuou falando a respeito da situação de sua mãe:

> Minha mãe, acho que ela não foi feliz ao lado de meu pai; sofreu muito ao lado dele. Lembro-me de pequena quando meu pai trouxe uma mulher para frente da casa, na calçada da mercearia, botou uma cadeira e ela sentou-se lá. Serviu água e ficou esperando meu pai. Minha mãe estava gestante. Aprontou o jantar e depois que o pai jantou foi embora com a mulher pro baile, pra dançar. Minha mãe sofria muito [...] Meu pai viveu muitos anos também com outra mulher e chegou a ter um filho com ela [...] mas ninguém podia falar nada e tudo ficava assim mesmo...

Este comportamento de seu pai sempre a revoltou, não pela desigualdade de papéis entre os sexos, pois não tinha consciência da condição de gênero, mesmo quando percebia que os códigos de condutas eram diferenciados, o que possibilitava que seu pai tivesse certos comportamentos próprios, mas pela carga de sofrimento que tais comportamentos representavam para sua mãe, e também pela impossibilidade de ser feito algo, que rompesse com essas diferenças. Aliás, a mulher imbuída da ideologia da dominação acaba por dar cobertura ao patriarcado, e por desempenhar, com maior ou menor precisão, as funções do patriarca, disciplinando os/as filhas segundo a lei do pai. "Ainda que não sejam cúmplices desse regime colaboram para alimentá-lo".[7]

Já com a idade de 15 anos (década de 40), Elisabeth constatava a dominação masculina ao analisar as diferenças que a caracterizavam em relação aos seus irmãos homens, pois a hierarquia entre homens e mulheres já se fazia presente na sua vida. Não só porque as meninas e as mulheres eram relegadas ao espaço e às atividades domésticas e a ex-

[7] Saffioti, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo, Editora Perseu Abramo, 2000: p.102.

pectativa de realizar um bom casamento, como ainda eram vistas de forma homogênea no desempenho dos papéis femininos.

Nesse sentido, as meninas e jovens eram socializadas nos moldes da cultura masculina predominante, cujos papéis lhes eram destinados – de ser boa esposa e excelente mãe. Para tanto era necessário ser obediente e fiel ao marido, ter o padre como seu maior conselheiro, e preservase de qualquer tentação mundana. Qualquer tipo de restrição e de controle era cabido quando se tratasse de impedir algum tipo de investimento nos espaços públicos pelas mulheres, tais como querer estudar, trabalhar, práticas de lazer, que não fosse dirigir-se à igreja. Havia um padrão de enquadramento das jovens no modelo de feminilidade local predominante, que as restringia, não apenas nas atividades, mas também nos relacionamentos. Elisabeth, por sua vez, desde menina, já destoava desse enquadramento e dos controles, na medida em que já dava indícios de ser portadora de um talento para organizar e dirigir, talento esse já aproveitado por seu pai, quando a responsabilizava pelo desempenho e controle de algumas atividades na mercearia. Era uma pessoa com muita curiosidade e interessada para além do seu micro universo familiar.Também já revelava uma atração pela militância e certa aptidão para a política, ao se sensibilizar pela situação de miséria em que viviam os moradores do sítio de seu pai, que a impedia de conversar com eles. Portanto, já se percebia um desajuste por parte de Elisabeth, em relação aos padrões da feminilidade hegemônica local.

Busco apoio em Kofes para contextualizar a trajetória de Elisabeth:

> [...] no pressuposto, de um dos raros consensos nas teorias sobre as diferenças de gênero, de que é necessário desfocar definitivamente, embora incluindo permanentemente a *chamada questão da mulher*, quando tratamos de gênero. Relacional por definição, evita a redundância de falar em 'relações de gênero' e desobrigo-me a sempre que falar de feminino falar em seu "correspondente" masculino, ou quando falar de mulheres é falar de homens. Mesmo porque a noção relacional, com a qual opero, também efetua distinções no "feminino". Este, na medida em que desnaturalizado, não é apenas o outro pólo no binarismo masculino/feminino, mas é um campo passível de construções e relações múltiplas [...] O relacional implícito no conceito de gênero esboça um campo aberto de recortes possíveis, orientados pelo suposto de que estes recortes não são os dados – naturais, fixos – nem atributos ou definições em essência, mas invenções humanas. (2001: p.94-5)

3. DO ITINERÁRIO AMOROSO DE ELISABETH AO FUTURO INGRESSO NA CENA POLÍTICA

Foi em 15 de novembro de 1940, com a idade de quinze anos, que Elisabeth conheceu João Pedro Teixeira, quando esse fazia compras na mercearia de seu pai. João Pedro era trabalhador. Já havia trabalhado na terra, mas, naquela época, trabalhava em uma pedreira, aperfeiçoando pedra para fazer paralelepípedo. A pedreira era localizada no sítio Anta, nas terras pertencentes à família dos Ribeiro Coutinho. João Pedro não sabia ler e escrever. Era negro e pobre. Nascido em 1918, no município de Pilõezinhos, no interior da Paraíba. Tinha um ano e meio de idade e sua irmã apenas um mês quando seu pai abandonou sua mãe, dona Lia. Praticamente, não conviveu com o pai.

Dona Lia havia se casado com seu pai, cujo nome era o mesmo de João Pedro. Ela tinha apenas 12 anos de idade e aos 14 nasceu seu primeiro filho, logo em seguida, veio sua irmãzinha. João Pedro pai, em uma discussão por disputa de terra, durante uma festa de São João, acabou brigando e, para se defender, acabou por matar dois homens. Naquele dia, ele desapareceu e nunca mais foi visto ou encontrado, ficando Dona Lia com a criação dos dois filhos. Impossibilitada de fazê-lo pela falta de recursos, deu o filho – João Pedro – para os avós paternos criarem e a menina acabou falecendo, em decorrência de tuberculose. Quando o avô morreu, João Pedro passou a morar na casa do tio, que era gerente da fazenda Massangana, no município de Pernambuco. Mais tarde, foi esse tio que acabou abrigando João Pedro e Elisabeth quando foram obrigados a fugir para se casarem.

Era a mercearia do pai de Elisabeth que fornecia os mantimentos para os trabalhadores da pedreira. Foi lá na mercearia que Elisabeth conheceu João Pedro. Foi lá que começou o namoro simplesmente através do olhar. O seu pai percebeu que se passava alguma coisa entre eles, e temendo que a situação piorasse, foi quando enviou um recado ao gerente da pedreira: "de que João Pedro não voltasse mais a fazer as compras e que não tivesse mais o atrevimento de cruzar os batentes de sua porta". João Pedro, tomando conhecimento do recado, respondeu-lhe: *"Eu não devo nada a ele, o barracão que tem aqui é lá. Pois eu vou e espero*

que ele venha dizer a mim e não mandar dizer recado por alguém. Se fechar as portas pra mim, é preciso fechar pra todos".

O primeiro enfrentamento entre João Pedro e o pai de Elisabeth se configurava. Frente à recusa de João Pedro, que continuou a fazer as compras na mercenaria, foi Elisabeth quem acabou sendo retirada pelo pai do atendimento na mercearia. Aí se observa como o conflito é deslocado, pelo pai de Elisabeth, deixando de ser central entre os homens, uma vez que interesses econômicos e o componente ideológico estavam em jogo, e passa a ser centralizado na figura feminina de Elisabeth, sobre a própria condição de ser mulher. Portanto, Elisabeth passou a ser mais sujeita, ainda, à lei do pai, uma vez que este se considerava não apenas no direito, mas com autoridade de dominá-la, através do controle de sua afetividade. No entanto, o fato de separá-los não desfez o amor já existente entre os dois. Assim, iniciava-se o namoro que se desenvolveu através de cartas. Os dias que João Pedro vinha à mercearia, já eram previamente sabidos por Elisabeth, que ficava de tocaia, pois, quando ele apontava no fundo da estrada, escondida atrás da janela, ela já se posicionava para pegar a carta que ele jogava dentro de casa. Era um momento de muito cuidado e de ansiedade e tudo deveria ocorrer muito rápido e às escondidas, principalmente de seu pai. Depois de lida, a carta era escondia na fronha do travesseiro. Outras vezes, as cartas vinham através de uma 'cúmplice', que era a esposa de um companheiro de trabalho de João Pedro, que vinha fazer compras na mercenaria. Era essa mulher quem retornava as respostas das cartas a João Pedro.

João Pedro não sabia ler, mas tinha um amigo com o qual trabalhava: era quem escrevia as cartas ditadas por ele e quem lia as cartas enviadas por Elisabeth. Esse amigo chamava-se Sebastião Pedro, que havia servido o exército, onde aprendera a ler e escrever.

Por sua vez, João Pedro fez algumas tentativas de aproximar-se do pai de Elisabeth e quis pedi-la em casamento. A intenção de João Pedro era não apenas obter o consentimento, mas tentar dirimir os conflitos já existentes. O pai jamais consentiria, pois se tratava de 'candidato' que não correspondia aos seus anseios, sobretudo pela sua condição de ser um homem negro. Elizabeth afirma que o pai *"Falou pra mim que não fazia o casamento porque achava que eu estava enlouquecendo, pois queria casar com um homem sem condição que, ainda além de ser pobre, era também negro"*. As palavras do pai expressavam uma humilhação, uma desqualificação de Elisabeth, com a tentativa de vulnerabilizá-la, ao dizer que estava enlouquecendo, além de manifestar um profundo racismo em relação a João Pedro. Diante de tamanha negativa, Elisabeth, não recuou, tratou de organizar outra estratégia. O enfrentamento com o pai não a arrefeceu, jamais.

Predominava, na sociedade paraibana da época um padrão de comportamento diferenciado em relação aos sexos, estruturado à luz de normas culturais moldadas na desigualdade, em seu sentido político mais amplo; na história de Elisabeth, acrescido por padrões antagônicos e pelas relações familiares.

Assim transcorria o tempo, e o afeto ia aumentando, pois, foi através das cartas que combinaram a fuga. Ambos estavam decididos a se casarem e constituírem família. Após quase dois anos de namoro por cartas, chegaram à solução de que o melhor seria a fuga para, livres, poderem se casar. Todos os detalhes combinados, a fuga veio a ocorrer no dia 10 de junho de 1942, por volta das 22 horas. Elisabeth abandonou a casa paterna e foi ao encontro de João Pedro, que a esperava acompanhado por um amigo, em um carro, para além das proximidades da casa de seu pai. Foram acolhidos na casa de um tio de João Pedro, que morava nas terras da fazenda Massangana (PE). No dia 26 de julho do mesmo ano, casou-se no religioso e no civil, no município de Cruz do Espírito Santo. Até a data da fuga, jamais tinham se tocado fisicamente, nem sequer haviam pegado na mão um do outro. O primeiro encontro que Elisabeth teve, pessoalmente, frente a frente com João Pedro foi na noite da fuga, se viram, se falaram e se tocaram, apertaram-se as mãos e se abraçaram. Foi ali que se selou a comunhão de amor, de vida, de luta e de morte entre os dois para sempre.

A fuga de Elisabeth ao encontro de João Pedro representou muito sofrimento para toda a família. Era a filha mais velha, sobre a qual havia muitas expectativas e esperanças. Sua mãe adoeceu e assim ficou por muito tempo; seu pai, além de ficar um mês sem se alimentar e sem falar, "ficou como louco", no dizer de Elisabeth, sentiu seu poder e autoridade abalados, quebrado pela desobediência de sua filha, não apenas

pela fuga, mas, sobretudo, por ir ao encontro de um homem que ele renegava sob todos os aspectos.

Essa ruptura com a família trouxe-lhe também muito sofrimento e angústia, pois foi difícil viver separada de sua família para viver isolada, somente ao lado de João Pedro. Nesse sentido se expressou: *"Eu só tinha ele por mim, era só nos dois (...) Foi muito difícil viver isolada, tendo filhos um atrás do outro, sem a presença de minha mãe ou de minhas irmãs, sem nenhum parente por perto..."*

O isolamento da família, mantido pela autoridade paterna, se evidenciava como uma forma de violência, uma vez que Elisabeth havia causado uma ruptura na dominação masculina, historicamente presente na história familiar. Algum tempo depois de casada, Elisabeth foi visitar seus pais. Lá chegou e não encontrou seu pai e nem sua mãe, pois esses haviam saído de casa recusando-se a encontrá-la. Estavam presentes apenas alguns dos irmãos menores. Ela não tinha avisado que ia, mas quando saltou do ônibus na parada do Café do Vento, alguém, de imediato, avisou seus pais e esses desapareceram de casa. Em relação à pessoa-personagem – Elisabeth –, já havia se instituído, na localidade, uma espécie de controle geral, devendo-se isso à importância local e política de seu pai, e as pessoas se colocavam a seu favor e seu dispor.

Muito tempo ficou distante e impedida de voltar à casa paterna, ordens dadas e ordens cumpridas, inclusive por sua mãe, que abafava seus sentimentos, em presença de seu marido. A primeira vez em que Elisabeth retornou à casa paterna foi quando ocorreu o episódio narrado abaixo:

> Quando minha irmã mais jovem adoeceu, papai mandou me chamar a pedido dela, pois ela disse que queria me ver antes de morrer. Ela era a terceira filha que foi acometida por uma febre forte. Vieram dois médicos de Sapé, mas não conseguiram salvá-la (...) Quando eu cheguei ao seu lado, no leito, ela ainda me reconheceu. Minha irmã não falou mais comigo porque lhe faltou a fala, mas ela me abraçou muito. Ali eu fiquei ao lado dela e ela veio a falecer dois dias depois. Ela tinha só doze anos. Minha mãe quando me viu e com a morte de minha irmã, adoeceu; então acabei ficando quase um mês na casa de meu pai, ajudando na recuperação de minha mãe. Me vendo ao lado de minha mãe, meu pai aproximou-se e me fez a seguinte proposta: 'minha filha, separa-se de seu marido e fique a viver aqui. Você não tem que voltar a pisar lá na casa de João Pedro, aqui na casa dos pais você tinha tudo'. No momento não dei resposta. Três dias depois, papai perguntou: 'Minha filha você ainda volta a morar com aquele negro?' Volto, papai, eu não posso ficar aqui com o senhor... (Elisabeth)

Elisabeth voltou para junto de João Pedro; configurava-se a ruptura definitiva com seu pai e, conseqüentemente, com sua família. Para Elisabeth, João Pedro era um homem excelente, humilde e honesto, atencioso com ela e se demonstrou atencioso com os/as filhos/as durante sua existência. Era uma pessoa alegre, cantava no coro da igreja e brincava com os filhos, no pouco tempo disponível. Características pouco comuns aos homens daquela localidade. Nunca teve a menor suspeita sobre seu marido, de que tivesse outra mulher, o que era muito comum à época, assim como de sair para bebedeira e para farrear com os companheiros. Era caseiro, compartilhava o cuidado com os/as filhos/as, sobretudo quando esses/as ficavam doentes. Afirmou ela que nunca se sentiu subjugada, humilhada ou aviltada por seu marido, ao contrário do que ocorreu com seu pai e mãe. Aquele era um homem excepcional, nunca se usou de gritos, ameaças ou insultos, mesmo quando vivenciaram situações de extrema dificuldade materiais e de quando tiveram algum tipo de discordância. Tal comportamento indica a condição desigual e flexível do masculino, independente de sua inserção sócio-educacional e econômica.

A primeira filha do casal nasceu em 13 de junho de 1944, em João Pessoa, na maternidade Cândida Vargas. Foi um parto muito sofrido. A menina chamou-se Marluce.

4. O INGRESSO DE JOÃO PEDRO NA LUTA POLÍTICA: ELISABETH PERMANECIA ATRÁS DAS PORTAS

Após o nascimento da primeira filha, João Pedro abandonou a moradia junto ao tio, na fazenda Massangana, pois a dona do engenho, viúva do coronel proprietário, era muito brava e ameaçava os trabalhadores tratando-os a pau e ferro, e obrigava o gerente, que era o tio de João Pedro, a expulsar os moradores que não lhe agradavam. Com isso, tais moradores tinham que abandonar suas lavouras e deixar a terra. Foi quando João Pedro chamou o tio e lhe disse: *"O que o senhor está fazendo não é correto, o pobre do morador é expulso, deixa a lavoura e até leva umas*

lapadas do vigia. Isso não está correto". Responde-lhe o tio: *"Olhe, meu filho, fui eu quem criou você depois que teu pai te deixou no mundo. Se hoje não aceita o que eu estou fazendo, então é melhor você seguir o seu destino. Eu vivo por aqui e devo cumprir as ordens da patroa".*[8]

Em janeiro de 1945, Elizabeth e João Pedro partiram para Recife para morarem na localidade de Jaboatão, onde João Pedro empregou-se em uma pedreira, em São Lourenço da Mata. Em Recife, João Pedro acabou achando tempo para alfabetizar-se: ensinado por Elisabeth aprendeu a ler e a escrever. Depois pegou gosto pela leitura e passou a ler, diariamente, o jornal, a Bíblia e a Constituição. Em novembro de 1945, nasceu o segundo filho, Abraão. Na época do nascimento do menino, João Pedro era protestante convicto e freqüentava a igreja presbiteriana, chegando a levar os filhos consigo ao culto e na escolinha de catecismo da igreja. Era durante a leitura da Bíblia que o casal se reencontrava à noite. Segundo Elisabeth, foi com a leitura da Bíblia que João Pedro formou um pensamento mais consistente em relação às injustiças sociais, o que acabou por contribuir para a sua futura condição de liderança camponesa.

Desde os primeiros tempos em que morou em Recife, João Pedro desenvolveu companheirismo e amizade com os trabalhadores. Recebia o jornal operário – *A voz do Povo* – e o vendia aos amigos trabalhadores. Juntava-se para discutir as informações e notícias trazidas pelo jornal e, com o tempo, João Pedro foi se afastando das reuniões da igreja e começou a realizar reuniões com os trabalhadores em sua própria casa. Percebeu que os trabalhadores deveriam lutar por melhores condições de trabalho e de vida e que a igreja já não era o lugar mais apropriado para esta luta. Elisabeth não participava das atividades do marido, pois a divisão sexual do trabalho já se impunha, e, portanto, ocupava-se dos filhos e da casa. Conversavam, embora ele percebesse que o interesse de Elisabeth não era tão grande, naquele momento.

[8] Na região Nordeste, quem lá viveu conhece, há figuras femininas denominadas – *viragos*, que se caracterizavam por serem mulheres que tinham estatura, voz e postura masculinas e que, durante décadas, assumiram a administração e os negócios relacionados à terra, seja porque ficaram viúvas, seja porque ficaram solteiras e receberam como herança as propriedades. O escritor e folclorista Câmara Cascudo trata com humor essa personagem feminina, em uma de suas obras.

Alguns meses depois, já em 1946, João Pedro fundou o Sindicato dos Trabalhadores que trabalhavam com pedra,[9] em Recife. A partir daí, os proprietários e os empreiteiros da construção civil passaram a se recusar a dar-lhe trabalho, em vista da organização sindical que vicejava no interior da pedreira, cuja organização dos trabalhadores, em torno de algumas reivindicações trabalhistas, era por ele fomentada.

Entre 1950 e 1952, Elisabeth teve três filhos: Isaac, Paulo e o quinto foi João Eudes. Elisabeth, embora ocupada com o cuidado dos cinco filhos, não participava da luta sindical do marido, mas começou a entregar os jornais para os operários, nos finais de semana. As necessidades aumentaram, não só pela presença dos cinco filhos, mas pela condição de desempregado de João Pedro. Assim, por um período de três anos, ela ficou trabalhando no balcão de uma mercearia; levava consigo o menino menor e os demais eram cuidados pela filha mais velha – Marluce, com idade de seis anos. João Pedro continuava desempregado e se dedicava mais à luta política.

Moraram durante nove anos em Recife. Em 1954, a situação econômica era cada vez mais precária. O pai de Elisabeth tomou conhecimento, através de um de seus filhos, Euclides, da situação de dificuldade de sua filha e acabou concordando em ceder uma casa para moradia, em uma de suas fazendas, na Paraíba. Com isso, imaginava garantir não apenas a proximidade da filha, mas talvez, a possibilidade dela vir a separar-se do marido. Ledo engano. O irmão Euclides foi designado pelo pai para ajudá-la. Pagou a mudança, mas João Pedro ficou muito inconformado, em ter que aceitar ajuda. A angústia de João Pedro foi retratada por Elisabeth:

> Como é que ele ia morar em terra de um povo que não gostava dele? Tenho até hoje o arrependimento dentro de mim de ter concordado e de ter partido pra morar nas terras de meu pai! Se a gente não tivesse voltado pra Paraíba... Certamente a história teria sido outra... Eu insisti e diante da situação de dificuldade em que vivíamos, João Pedro acabou concordando...

[9] João Pedro tinha experiência no trabalho de canteria. A canteria ou cantaria significava o trabalho desenvolvido com pedra rija cortada em esquadria para construção. Eram as pedras esquadrejadas segundo as normas de estereotomia. Serviam tanto para a construção de alicerces e de paredes como também para o calçamento de rua, eram os conhecidos paralelepípedos. In: Novo Aurélio. Século XIX. Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999: p. 393.

Naquele momento, já havia nascido o sexto filho – João Pedro Teixeira Filho. A mudança aconteceu, descrita por Elisabeth:

> João Pedro me ajudou a fazer a embalagem das coisas, levamos tudo pra estação e eu viajei sozinha com as seis crianças para Sapé, meu irmão já estava lá me esperando, com o carro. Ele botou tudo em cima e nos levou pro sítio. A casa, papai mandou limpar, lavar e pintar toda de cal. Já tinha enchido de água as vasilhas grandes... No dia 10 de maio de 1954 entrei e fiquei na casa, João Pedro só chegou no dia 30 daquele mês.

João Pedro começou a trabalhar na enxada e na pedreira vizinha. Foi naquele momento que fez amizade com o Sr. João Alfredo Dias, conhecido como "Nego Fuba, que morava em Sapé e que era presidente do Partido Comunista Brasileiro local. Foi a partir dessa amizade que João Pedro ingressou em definitivo na luta em favor do homem do campo. À época, o que lhe chamou a atenção, foi o uso do *cambão* e o aumento do *foro*. Ou seja, o *cambão* se constituía em uma relação de trabalho: é o primeiro dia de trabalho da semana dado gratuitamente ao patrão, sendo que o resto da semana o trabalhador tinha que trabalhar pelo preço que o patrão quisesse pagar, recebendo em vale, e não em dinheiro, para ser descontado no barracão, cujo dono era o patrão. A primeira luta de João Pedro foi pela derrubada do *cambão* e isso ocorreu na localidade de Maraú, PB. Em revanche, foi lá que os fazendeiros soltaram o gado para comer e destruir as lavouras dos camponeses. João Pedro juntou os trabalhadores, os quais passaram a noite toda levantando a cerca em protesto, a qual havia sido destruída pelo gado. No dia seguinte, João Pedro foi preso, considerado a liderança do movimento. A partir daquele momento, segundo Elisabeth, não houve mais sossego, a perseguição havia se iniciado:

> A repressão foi muito grande no período de 1958 até 1962. Começou com a situação da invasão dos roçados e foi continuando, a cada semana aparecia uma coisa contra João Pedro, era demais [...] Na renúncia do Jânio Quadros, em 1960, a nossa casa foi cercada pelo exército. Quando abrimos a porta, os militares invadiram, armados com metralhadoras, revirando tudo, até os jornais velhos. O jornal que procuravam era o "Terra Livre"[10] e gritavam: "Aqui tem um jornal comunista". Mais uma vez, levaram João Pedro preso para o quartel dos Bombeiros [...] Foi preso muitas vezes, inclusive no dia da posse do governador Pedro Gondim [...], os policiais invadiram a casa bateram muito nele, suas costas estavam roxas de paulada e de cacetete [...]; pensava que iriam matá-lo naquela noite, de tanto que foi judiado, mas houve um descuido, por parte dos guardas e João Pedro conseguiu fugir. Nessa época, estava na sétima gravidez, dias depois nasceu a Maria José.

[10] O jornal Terra Livre era editado pela União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil. Foi criado em 1954 e teve existência até 1964, quando houve o golpe militar. Porém, os latifundiários da Paraíba, há muito, já combatiam o jornal, em função de suas idéias e das posições políticas que defendia.

Entre 1959 e 1961, João Pedro conseguiu viajar algumas vezes para São Paulo e Minas Gerais para participar de congressos dos trabalhadores. Elisabeth deu à luz a outra criança, Maria das Neves.

Habitando em Sapé, desde maio de 1954, João Pedro acompanhava a situação de miséria dos trabalhadores, percorria os sítios e ia observando a sua situação: *"Quando chegou à hora do almoço preocupado com o que eles comiam, apenas farinha com um pedaço de rapadura, outros uma piaba assada, outros, alguns só tinham alguns caroços de feijão cozido na água com sal..."* Queria conhecer mais, além dos camponeses de Sapé e arredores para saber se a situação era geral. Começou a andar pelas fazendas, qual não foi sua surpresa que a situação era idêntica em Anta, Sapucaia, Melancia, era tudo a mesma coisa. Era uma miséria só, as crianças descalças e nuas, de barriga grande cheias de vermes.

Partiu para organizar o tempo de trabalho, o cuidado com os filhos e o trabalho da luta política. Assim, João Pedro trabalhava no seu roçado durante a semana, assistia aos filhos à noite, colocava-os na cama ou na rede, aproveitava para conversar com eles/as, ia explicando que estava lutando para que eles/as vivessem em um mundo melhor, mais justo e com menos pobreza e sofrimento, assim como esse deveria ser um direito de todos os brasileiros. Nos sábados e domingos ensolarados, caminhava pelas fazendas conquistando a confiança do homem do campo, conversava, passava o dia com as famílias, perguntava sobre a situação dos filhos, da lavoura, apreciava a conversa dos camponeses, ouvia, silenciava, pensava e, por fim, falava da importância de se organizarem para lutar contra o latifúndio. Dessa maneira, ia conquistando a confiança dos camponeses.

Por sua vez, Elisabeth já se ocupava das crianças que iam crescendo e ajudavam-na nas tarefas domésticas, os filhos mais velhos a cuidarem dos irmãos mais novos. Além das tarefas da reprodução social, desempenhava um papel importante nas atividades voltadas para a comunidade, quase como uma extensão de suas funções reprodutivas. Havia uma motivação pessoal, subjetiva, que a fazia estar sempre atenta às solicitações feitas pelas pessoas da localidade em que vivia. Como sabia ler e escrever auxiliava a vizinhança quando necessitada, em relação aos remédios, as tarefas escolares, além de sempre receber bem os camponeses que chegavam a sua casa, à procura de João Pedro. Conversava, escutava, mostrava-se interessada por seus problemas. No entanto, a intrigava ver que João Pedro não parava nunca de trabalhar, a cada dia dormia menos. Questionava-o, perguntando se não podia parar nenhum domingo para estar integralmente com a família. Esse homem não se cansa? Às vezes, chegava em casa noite adentro. Mal chegava e já estava pronto para recomeçar. "Que tanto tu faz homem?" indagava-lhe Elisabeth.

O mês de novembro de 1956 demarcou a data da luta em favor do homem do campo, quando João Pedro fez uma reunião em sua casa com os companheiros da cidade de Sapé, dentre eles: João Alfredo, Pedro Fazendeiro e Manoel Barbosa, ocasião em que se reuniu muita gente. Segundo Elisabeth, ela não sabia exatamente do que conversaram, pois se ocupava do almoço a ser preparado e servido para aquela pequena multidão. O resultado da reunião foi que, no dia seguinte, veio a polícia e levou João Pedro para a prisão. Elisabeth relata o diálogo do duro enfrentamento que teve com seu pai, que foi a sua casa no dia seguinte, quando tomou conhecimento de que havia ocorrido a reunião:

"*– Bom dia, minha filha, Deus te abençoe.*

– Bom dia, meu pai.

– Estou aqui com a finalidade de saber da reunião comunista que teve ontem aqui em tua casa.

– Eu não tenho conhecimento de nenhuma reunião comunista, meu pai.

– Ontem estiveram aqui em tua casa muitos homens, e eram todos comunistas, sim...

– Disso eu não tenho conhecimento, meu pai.

– Olha, se eu soubesse que ontem ia haver uma reunião aqui com os comunistas, eu e meus amigos tinha vindo para acabar com ela no pau...

Elisabeth olhou bem para seu pai e retrucou-lhe:

– João Pedro não está porque a polícia o levou, logo cedo, mas eu lhe digo o seguinte, meu pai: o senhor não acabaria a reunião no pau, porque pra isso era preciso que o senhor passasse por cima de dois cadáveres, o de João Pedro e do meu."

O pai deu as costas e partiu.

É interessante observar que o pai de Elisabeth, raras vezes, se colocou em confronto direto com João Pedro, era sobre os ombros de Elisabeth que se dava o confronto. Uma das características do patriarcado como significando um pacto masculino para garantir a opressão sobre as mulheres, baseia-se nas relações hierárquicas entre os homens, assim como a solidariedade entre eles existente. Tais elementos os capacitam para estabelecer e manter o controle sobre as mulheres. Nessa situação, existia o pacto entre aqueles que eram os mais iguais – os proprietários, porém, colocava-se o impedimento de classe e racial, entre o pai de Elisabeth e o seu marido, Pedro Teixeira para se aliarem. Também há que se considerar, que além do apoio irrestrito à luta do marido, o fato de Elisabeth estar avançando, no sentido de ocupar um lugar na luta política que não era permitido à mulher, incomodava por demais seu pai. Assim, era duplamente confrontada e agredida por seu pai; primeiro, porque este via nela possibilidade de atingir a João Pedro, contra o qual não se dirigia diretamente; segundo, pela 'traição' que Elisabeth representava a ele, porque ela nem sustentava a ordem patriarcal e nem se sentia na condição de explorada e dominada pelo marido, como argumentava seu pai.

Alguns dias se passaram e João Pedro saiu da prisão e, estando desempregado, viajou ao Rio de Janeiro em busca de trabalho, pois foi empregar-se em uma pedreira em Jacarepaguá. Lá permaneceu por sete meses trabalhando e, certo dia, chegou a notícia a Elisabeth de que ele havia morrido. Consternada com a notícia, mas incrédula, ao mesmo tempo, perguntava-se porque não teria sido avisada da morte de seu marido. Felizmente, acabou sabendo que o 'desaparecimento' de João Pedro deveu-se a pneumonia contraída. De regresso, foi se recuperando

e logo reiniciou seu trabalho com os camponeses. Algumas semanas depois, foi preso novamente, acusado de estar pregando o comunismo no campo. Assim, antes mesmo de fundar a Liga, já havia sido preso mais de uma dezena de vezes. Durante o período que João Pedro ficou no Rio de Janeiro trabalhando, Elisabeth ficou na localidade de Sapé só, com todos os oito filhos. Contava com a ajuda dos vizinhos e dos companheiros de luta. Caracterizou esse período como sendo de muito trabalho, de solidão, pois, além de trabalhar para garantir o sustento dos filhos, o dinheiro enviado por João Pedro era pouco, os filhos adoeciam, não podia comprar os remédios e nem o material dos/as meninos/ase para a escola. Enquanto João Pedro estava no Rio, havia nascido Carlos e, algum tempo depois, o casal teve a décima filha, Marta.

5. A CRIAÇÃO DAS LIGAS CAMPONESAS: UM MOVIMENTO SOCIAL ORGANIZADO

Certamente, a criação da Liga Camponesa representou um pioneiro movimento social que e, ao narrar como ocorreu, Elisabeth recria a trajetória coletiva de um grupo historicamente datado, assim como dá ênfase a idéia de um projeto social, a emergência de um campo de possibilidades que representou a Liga Camponesa, no sentido das mudanças sociais. A fundação da primeira Liga Camponesa na Paraíba ocorreu no município de Sapé, em 1958. Desde 1954, João Pedro vinha lutando ao lado do homem do campo, já conhecia suas dificuldades e sofrimentos, havia conquistado muitos camponeses até o momento da criação da Liga Camponesa. Muitos o apoiaram na busca e garantia do direito à terra, a plantar e a viver melhor. Pois, quando o camponês era mandado embora ou despejado da terra e não tinha a quem recorrer, quando botava seus pertences na cabeça e era obrigado a sair das terras do proprietário, não importava se tivesse ou não lavoura, tudo ficava lá. Tais situações favoreceram a organização dos trabalhadores, no sentido de reivindicarem melhoria e, assim, foi criada a primeira Liga Camponesa da Paraíba.

João Pedro foi o primeiro presidente da Liga Camponesa fundada no município de Sapé, PB. Pedro Fazendeiro foi o seu vice e João Alfredo – conhecido como Nego Fuba – foi o secretário; por fim, Severino, conhe-

cido por Bigodão, foi o tesoureiro. O objetivo era exatamente de lutar contra tais situações, mencionadas, através da conscientização do homem do campo para que se unisse no combate a tais injustiças. A luta foi se ampliando e os camponeses e trabalhadores foram aderindo e, ao mesmo tempo, fazendo com que crescesse o número de associados na Liga. Conseguiram eliminar o *cambão*, além de protestar contra o aumento do foro. Assim foi descrita por Elisabeth a importância da criação da Liga Camponesa:

> Quando um camponês era despejado, o proprietário tinha que pagar seus direitos. Caso não pagasse, o trabalhador permanecia na terra, pois ele sabia que não estava sozinho, que tinha outros companheiros que o apoiavam lhe dando força para não ser jogado fora da terra [...] Quando não havia nenhum tipo de entendimento com o proprietário, e quando esse dizia que as terras eram dele e não queria mais ver o camponês em suas terras, então os companheiros da Liga lutavam pela sua indenização, que, muitas vezes, acabava indo pra justiça...

O envolvimento da Liga em defesa dos camponeses foi crescendo e, a cada dia que passava, o número de associados aumentava, e o trabalho dos militantes da Liga era também de convencimento, como conta Elisabeth:

> Para João Pedro não foi fácil organizar o homem do campo, pois todo mundo sabe de como estava a situação do país nos idos de 1954 até 1962. Não foi fácil porque o camponês acreditava que tinha nascido para sobreviver sendo escravo do patrão. Então pra colocar na cabeça dele que ele não era escravo, que ele morava ali, que trabalhava ali e que tinha seus direitos, não foi fácil... Mas João Pedro conseguiu organizar a luta, não só em algumas fazendas, mas em muitos municípios, foi numa região inteira que a Liga floresceu...

Os anos vividos entre 1958 e 1962 foram de muito sofrimento para João Pedro assim como para Elisabeth e todos os seus doze filhos. Naquele período, tinha nascido Marinês e, logo após, Maria José. As condições materiais eram escassas e as necessidades aumentavam com o maior número de filhos. No meio da noite, os capangas batiam na casa de João Pedro, assustavam as crianças e queriam pegá-lo para prendê-lo, para matá-lo. Gritavam que tinham que resolver algumas contas com ele lá fora. Amedrontavam a vizinhança. Foram momentos de terror, de medo e de pânico que os capangas, contratados pelos proprietários, apronta-

vam na escuridão da noite, no pátio e nos arredores da casa. Gritavam os capangas: *"João Pedro você vai ser morto e vão cortar tua orelha para tomar com cachaça"*; ou ainda: *"você vai ter ser morto, cabra da peste, o latifúndio vai tirar tua vida"*.

Já cansada e desesperada de passar tanto sofrimento e necessidades, porque durante todos esses acontecimentos Elisabeth continuava, sobretudo, se ocupando dos filhos, assim como das tarefas da casa, ela, então, propôs a João Pedro: *"João Pedro, vamos embora da Paraíba, vamos embora pro Sul do país. Nós temos 12 filhos pra criar e precisamos olhar por eles, não podemos deixar nossos filhos abandonados; se te matam, o que é que vou fazer com nossos filhos?"*

Em frente à casa, no mesmo final de tarde, João Pedro, olhando para a terra, levantou a cabeça e lhe disse:*"Sei que vou tombar, mas uma coisa te digo: 'eu não me acovardo'. Eles vão tirar minha vida covardemente, pelas costas, porque de frente eles não vão ter coragem de enfrentar, mas eu continuarei aqui lutando até tombar"*.

E concluiu Elisabeth: *"Daquele dia em diante não tive mais o que dizer a ele"*.

O tempo passava e, certa tarde, acompanhando João Pedro à Sapé, Elisabeth lhe disse: *"Olhe, seria bom que a gente almoçasse em casa aos domingos, deitasse um pouco depois do almoço pra descansar, quem trabalha a semana inteira precisa descansar ao menos no domingo"*. Ele virou-se e disse: *"A luta é muito difícil, companheira. Sei que vou tombar. Você continua essa minha luta, sem descanso"*.

Ele estava obcecado pela luta em favor dos trabalhadores do campo. Elisabeth nada lhe respondeu, mas observou o quanto de tristeza tinha em seu olhar. A luta dele era uma obsessão tão profunda que ultrapassava qualquer outra responsabilidade familiar, seja com Elisabeth, seja com os filhos, e era por conta do compromisso com essa luta que se negava a partir da Paraíba. Muitos municípios da região criaram as Ligas e o movimento se fortalecia a cada novo dia, com maior adesão dos trabalhadores.

João Pedro nunca manifestou um minuto de arrependimento, de reclamação ou de sofrimento por ter fundado a Liga Camponesa. Sempre soube que iria pagar com a vida esta iniciativa. Elisabeth relata: *"Um dia, sabendo que ia morrer, agarrou algumas fotos que haviam tirado*

durante suas visitas aos camponeses, e me disse: – deixa estas fotos pra você e pros meninos como lembrança, pois sei que meus últimos dias se aproximam...".[11]

Foi nessa verdadeira obsessão de lutar pelos camponeses que João Pedro viveu, em seus últimos meses de vida. Dormia muito pouco, mal se alimentava e fumava demais. Há tempo se afastara da religião. Porém, diante das cobranças de Elisabeth, João Pedro reagia, nesses termos:

> Não é de religião que a gente precisa, temos que lutar por dias melhores, para melhorar as condições de trabalho e de salário dos trabalhadores e do homem do campo que traz a mão calejada, mas que não tem direito de permanecer na terra que plantou. Eu continuo sendo crente, confio em Deus, creio que Deus existe. E o partido comunista é um partido da luta operária, que nos ajuda a lutar para que um dia a gente possa ter melhores condições nesse país: o operário, o estudante e o homem do campo.

Com a fundação da Liga Camponesa, institui-se como prática política a realização, em domingo de final de mês, de um ato público em Sapé, onde eram denunciados os atos de violências sofridos pelos camponeses, assim como os fazendeiros pelas barbaridades que cometiam. Também nessas ocasiões, João Pedro passava aos camponeses o(s) atestado(s) de óbito daquele mês. Antes da existência das Ligas, o camponês não era enterrado no cemitério, era enterrado na encruzilhada do caminhão, dito *"de acero"*. Naquele tempo, quando um trabalhador morria, a prefeitura emprestava o caixão, mas o pobre não podia ser enterrado com ele. Depois de colocar o corpo na cova, o caixão voltava vazio para servir ao próximo morto.

Havia muita solidariedade entre os trabalhadores filiados às Ligas Camponesas assim como de outras categorias profissionais, tais como os ferroviários e os operários de Pernambuco, que se apoiavam mutuamente nas diversas manifestações e lutas políticas. Em uma dessas manifestações públicas contra a violência dos proprietários rurais, foi que Elisabeth conheceu Francisco Julião. Era defensor e advogado das Ligas Camponesas juntamente com outros advogados e com a Dra. Ofélia

[11] Todas estas fotos que João Pedro havia deixado para Elisabeth foram todas confiscadas, em 1964, quando houve o golpe militar, embora João Pedro já tivesse sido assassinado em 1962.

Amorim. Esta era uma moça vinda de Campina Grande, formada em direito e muito jovem, com apenas 22 anos. Era difícil encontrar uma moça advogada, sobretudo disposta a ser defensora das Ligas Camponesas. A Dra. Ofélia logo ganhou a simpatia dos trabalhadores, pela maneira como os acolhia e como os assistia, juridicamente.

As Ligas Camponesas foram se espalhando para muito além de Sapé. Foram criadas Ligas nos municípios paraibanos de Mari, Mamanguape e Santa Rita, região de predomínio de plantação da cana-de-açúcar.

6. TRAJETÓRIA MARCADA PELOS ÓDIOS, PERSEGUIÇÕES E VINGANÇAS DOS DONOS DAS TERRAS E DO PODER

O pai de Elisabeth, Sr. Justino, fez de tudo para separá-la de João Pedro. Mesmo depois de ela ter tido todos os filhos, queria colocar João Pedro para fora do sítio que lhe pertencia. Seu pai lhe dizia que João Pedro era comunista, queria tomar as terras alheias, era um agitador, tinha ligações com Cuba, e que viver ao lado de um homem daqueles, era seu mal, assim como para os seus filhos. Havia momentos mais radicais, nos quais o pai solicitava a Elizabeth que abandonasse João Pedro e todos os seus filhos para ter uma vida nova voltando para a casa dele, seu pai.

Porém, mesmo com a insistência, por fim, o pai tomou conhecimento de que Elisabeth não abandonaria nem o marido nem os filhos. Então, vendeu o sítio onde eles moravam e acabariam sendo expulsos das terras do próprio pai dela. Com isso, o pai ganhava mais dividendos políticos junto aos inimigos de João Pedro. Este e Elizabeth resolveram apelar a um advogado para que entrasse na justiça contra a venda da terra e a conseqüente expulsão da família do sítio em que morava.

João Pedro sabia que ia morrer assassinado, que sua vida seria tirada de qualquer maneira. Os companheiros lhe disseram no domingo, véspera de seu assassinato: "*Tenha cuidado homem, porque tua cabeça não tem preço. O Agnaldo Veloso Borges*[12] *disse que quer tua orelha de qualquer jeito, pra tomar com cachaça*".

[12] Era um grande latifundiário da região, considerado um dos coronéis mais poderosos da Paraíba. Foi denunciado mais tarde como tendo sido um dos mandantes do crime de assassinato de João Pedro, juntamente com outro coronel, Pedro Ramos Coutinho.

Ele ficou calado, preocupado e silencioso. Quase não dormiu à noite, acordou cedo, tirou leite das vacas, bebeu um copo e foi tomar banho no rio, arrumou-se e partiu. Mal sabia que a emboscada já estava preparada. Elisabeth relata que, na noite de véspera, ele passou pela cama de cada filho/a, os/as olhava, como se fosse pela última vez, as lágrimas corriam, não queria que os/as filhos/as o vissem, mas alguns acabaram por acordar e o beijavam na mão. Era o prenúncio da despedida, pois sentia que seus momentos já estavam contados.

As lágrimas corriam e João Pedro, de alguma forma, sabia que aqueles instantes já eram parte de seus últimos momentos de vida, que estava se despedindo de seus filhos. Tinha certeza de sua morte e da falta que faria aos seus filhos. Sempre aspirou viver muito para poder criá-los. Queria que um se formasse em direito, que, ao tornar-se advogado, seria seu defensor. Embora tenha demonstrado muita coragem em todos os momentos de luta e de perseguição, quando era tocaiado, quando era preso, começava a sentir a dor pela separação, em outras palavras, pressentiu que seria assassinado.

Havia certa expectativa na localidade, a indicar que algo aconteceria. Elisabeth narra que as pessoas estavam silenciosas e desconfiadas, como que sabendo que uma desgraça estava sendo esperada. Por sua vez, os usineiros amedrontavam a todos e eram poucos aqueles que ousavam afrontá-los, pois pagariam com a vida. Foi o que aconteceu com João Pedro.

Alguns dias antes do assassinato de João Pedro, a mãe da Elisabeth a chamou e lhe disse:

> Olhe minha filha, eu sei que você sofreu muito, sei que você até esmolou para poder sobreviver... Eu não tive esse sofrimento por condição econômica difícil, mas eu sofri de outro jeito com seu pai, que sempre foi um homem duro, rude, [...] Sofri porque me casei com um homem que não me respeitava como mulher. Seu pai sempre teve outras mulheres fora de casa. Minha filha, sempre fui obrigada a fazer muitas coisas que não concordava, mas era obrigada a cumprir todas as ordens que seu pai dava [...]

A mãe estava se referindo à venda do sítio, no qual habitavam Elizabeth, João Pedro e os filhos, vendido pelo marido como uma forma de expulsá-los de lá. E continuou:

> Fui obrigada a assinar os papéis de venda, não somente pressionada pelo teu pai, que é o meu marido, mas também porque a palavra dele já tava empenhada com o comprador que era um amigo dele, imagine a vergonha se não se realizar o negócio, teu pai não vai admitir...

Elisabeth não acolheu a conversa de sua mãe, pois essa a queria fazer abdicar não apenas do marido, como também da moradia no sítio. Eram mãe e filha com dois olhares geracionais muito diferenciados, em relação ao cotidiano de suas existências. A mãe confessava sua dor pela submissão implacável ao marido, a filha confessava a sua liberdade de lutar pela solidariedade ao seu marido, e pelo engajamento na luta pelos camponeses.

7. O ASSASSINATO DE JOÃO PEDRO E A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE ELISABETH

No dia 2 de abril de 1962, João Pedro levantou-se, tomou banho, tomou um leite e ao sair de casa falou a Elisabeth: *"Não acredito em sonhos, mas nessa noite sonhei que atravessava um rio e dois cabras me atacavam com facas, eu me defendia dando um chute, mas me aparecia em frente como se fosse um rio de sangue, em vez da água o rio era feito só de sangue ..."*

Preparou-se para partir. Iria para a audiência marcada com o juiz, em João Pessoa, para tratar da expulsão e da desocupação do sítio. Elisabeth implorou muito para que ele não viajasse, naquela segunda-feira, também pressentia algo de errado. De nada adiantou, ele partiu dividido entre a convicção que iria resolver a questão da moradia no sítio e, ao mesmo tempo, com medo de ser tocaiado. Eles, os inimigos, sabiam que João Pedro não deixaria de comparecer à audiência com o juiz; os jagunços sabiam qual seria o trajeto que ele faria, sabiam o horário em que deveria chegar em seu regresso; enfim, conheciam todos os detalhes. Foi, então, que prepararam a emboscada.

Anoiteceu e João Pedro não regressava. Elisabeth recolheu as crianças e fechou bem a casa porque estava com medo, além da casa poder estar rodeada pelos capangas, sobretudo com a ausência do marido.

O dia amanheceu e Elisabeth, muito inquieta, sentiu que algo havia acontecido. Quando o dia clareou, o filho Abraão abriu a porta da casa e saiu. Volta correndo, gritando pela mãe, pois se avistava ao fundo da estrada uma pequena multidão, vindo em direção à casa. Começaram os gritos, o que havia acontecido! Um funcionário do cemitério foi logo dizendo: *"João Pedro foi morto a tiro de fuzil, ontem, às 17h40min da tarde, próximo ao Café do Vento. O corpo já estava em Sapé"*.

Elisabeth sentiu o chão desaparecer de seus pés, uma inexplicável dor, mas, mesmo assim, tomando o filho Abraão pela mão, seguiu para Sapé, ao encontro do marido morto. O corpo de João Pedro estava no necrotério do hospital, o policiamento era grande em volta do hospital, o corpo estava lá guardado por policiais. Isso a revoltou muito, pois, enquanto ele era vivo, a polícia jamais havia se preocupado com a vida dele e, agora que estava morto, por que precisava de polícia ali? Perguntava-se. Aquele momento foi narrado por Elisabeth:

> Eu tinha um ódio muito grande da polícia, por causa da prisão e do massacre que a polícia fazia com João Pedro e com os trabalhadores. Eu nunca tive respeito com a polícia, nunca perdi a oportunidade de dizer o quanto eram covardes e que viviam a mando dos poderosos...

Elisabeth foi barrada na entrada do hospital pela polícia e somente conseguiu entrar depois de muita discussão. Havia a preocupação, por parte das autoridades, de que o hospital fosse invadido para retirarem o corpo de João Pedro de lá, pois uma multidão já se aproximava. Elisabeth conseguiu entrar no necrotério:

> Cheguei e ele estava lá, morto, estendido em cima da pedra fria. Os olhos cheios de terra, o ouvido também, o sangue no chão [...] como se tivesse sido morto naquele instante, ainda sangrando [...] ele era um homem forte e corajoso e foi morto covardemente [...] Aquilo me revoltou muito ao ver seu corpo ensangüentado estirado sobre a pedra fria, morto [...] Até aquele momento a luta tinha sido dele . Eu ficava em casa cuidando de tudo, das crianças, do roçado, arrancando batata, plantando inhame, apanhando feijão e macaxeira [...] Me interessava pouco porque tinha outros afazeres pra dar conta... Mas quando eu vi ele estraçalhado a bala, eu olhei para ele e disse:

– João Pedro, por mais de uma vez você me perguntou se eu daria continuidade a sua luta, e eu nunca te dei a minha resposta. Hoje eu te digo, com consciência, ou sem consciência de luta, eu marcharei na tua luta, pro que der e vier [...] João Pedro, a partir de hoje marcharei na tua luta. Na luta pela terra, luta pelo homem do campo, pela luta pela mulher do campo que sofre como eu já sofri e estou sofrendo agora. Pelos filhos/as e pelas gerações do futuro [...] Tanto faz viver ou morrer. Estou disposta a enfrentar o que vier e o que for preciso [...] Se eu for morta, morro, os filhos ficam... Mas eu te juro João Pedro, eu darei continuidade à tua luta, nada e ninguém me impedirá. [...] A minha consciência de luta, a minha dedicação pela luta foi em protesto ao assassinato de João Pedro e começou naquele momento, e vai me acompanhar até o último dia de minha vida...

Essa fala de Elisabeth caracterizou uma espécie de juramento que ela fez, diante do corpo morto de João Pedro. Promessa de continuar o projeto coletivo, a luta, a qualquer custo. Assim o fez, vencendo todas as fraquezas e dificuldades, e a dor secreta de abandonar seus filhos para seguir na militância política, assim como os tormentos e as inquietações permanentes pelo futuro incerto de seus filhos. Tal angústia a acompanharia para sempre. Nenhuma dor ou dificuldade a fez quebrar o juramento a João Pedro. Foi, certamente, essa lealdade que a manteve firme, para jamais recuar. Rompeu com todos os ideários e as marcas de feminilidade, de ser mãe, do amor materno, deixando para trás os caminhos da "natureza".

No final do dia, o corpo foi enterrado em Sapé. Multidões de companheiros vindos de várias cidades e estados estavam ali presentes, no cortejo, esperando apenas uma palavra de ordem para incendiar Sapé.

Senti vontade naquele momento de gritar bem alto:

– Viva a Reforma Agrária!

– Queremos Reforma Agrária mesmo!

– Vamos lutar pela Terra!!!

"Porém, criar tumulto e confusão era tudo o que eles – nossos opressores –, queriam, e isso não era nosso objetivo", narra Elizabeth. A polícia cercava a região do cemitério e era sabido que havia também muitos capangas disfarçados, caso houvesse alguma arruaça. *"Era tudo o que eles queriam – a polícia e os capangas dos usineiros – mas o nosso troco foi de ser ordeiro. Foi cantado o hino nacional frente ao caixão..."*

Por fim, desabafou Elisabeth:

Nem era preciso se perguntar quem tinha dado a ordem para assassinar João Pedro, pois todo mundo já sabia. Do mesmo jeito que todo mundo sabe que foi dele que partiu a ordem para matar a companheira Margarida Maria Alves, líder camponesa que acabou sendo assassinada vinte anos depois [...] Quando Agnaldo viu a cara dele estampada nos jornais, acusado de ser o mandante do crime de João Pedro, ele conseguiu chegar a ser deputado estadual e com isso se safar da Justiça...[13]

Contrariando a mitologia, João Pedro havia se tornado um guerreiro, um líder, um herói da causa camponesa. Não era bem nascido, nem filho de pais guerreiros ou poderosos, ao contrário, nascido entre os pobres, negros e humildes, dedicou grande parte de sua vida aos seus iguais. Considerado por todos uma pessoa muito boa, ele nunca exigiu de Elisabeth ou de outro companheiro que, para lutar, fossem do partido. Não era um homem bruto, apesar de sofrido, não competia, agregava, e nem lutava pelo poder. Sua condição de líder da Liga foi sendo construída como uma conseqüência de sua luta diária:

Naquele tempo eu não ligava para à política, pois nem título de eleitora eu tinha. Eu não queria entender de política porque não queria votar em ninguém, pois afirmava: "não sou funcionária, eu não tenho emprego nenhum, eu não estou me incomodando com isso". Somente vim a tirar o título de eleitor depois da morte de João Pedro. Era uma pessoa desacreditada da política. Nunca liguei para participar das reuniões dos companheiros de João Pedro, nunca procurava saber das coisas. Ele me contava e me dizia que eu era uma pessoa muito ingênua, ele achava que eu tinha que me decidir a apreender as coisas da política e não pensar que o mundo era só bom. Na verdade eu não era tão ingênua e desinteressada, mas o trabalho era muito com os filhos e o tempo era pouco para, também,

[13] Em 1960, Agnaldo Veloso Borges, um dos usineiros e latifundiários mais conhecidos e poderosos da Paraíba e do Nordeste, candidatou-se a deputado, mas não logrou vencer, ficando como suplente. Depois que os jornais começaram a divulgar o que todos já sabiam, sobre ter sido o mandante do assassinato de João Pedro, então, como tinha ficado na 5a. vaga de suplente, os demais deputados começaram a renunciar em seu favor para ele galgar a titularidade e, com isso, garantir sua impunidade. O primeiro a renunciar foi Wilson Braga (esposo da deputada Lúcia Braga que – ironia do destino! – entregou o prêmio Bertha Lutz a Elisabeth, recentemente, em 19/3/2006); seguido por Flaviano Ribeiro Coutinho, que também era usineiro. Depois, foi a vez de Clovis Bezerra e mais dois outros de que Elisabeth não lembra o nome. Em síntese, Agnaldo era o 5 o. suplente e, em um prazo de dias, acabou por assumir o posto como deputado, garantindo, assim, sua imunidade.

> ir pra luta. Com a morte dele e em homenagem a continuar na luta dele, ingressei definitivamente na luta política a favor dos camponeses.

Quando João Pedro morreu, em 1962, já havia em torno de sete mil associados na Liga Camponesa e, no início de 1964, já atingia dezesseis mil o número de filiados. Além do medo que a Liga causava aos latifundiários e aos políticos, os proprietários manifestavam ódio em relação aos camponeses, pois todo e qualquer tipo de ameaça que era feita, desde pedir que os trabalhadores se afastassem dos espaços públicos, por onde eles – os donos do poder – passavam, até de serem os trabalhadores atropelados nas estradas vicinais, tudo passou a ser denunciado na sede da Liga. Por fim, o feitiço se inverteu e o tiro saiu pela culatra, pois um dos estopins do Golpe de 1964 deveu-se à organização da luta camponesa contra o poder dos latifundiários.

8. A VITALIDADE DE ELISABETH NA LUTA POLÍTICA

> [...] Impossível é o horizonte de Antígona e ei-la pronta a cometer um tríplice crime político: ultrapassar os muros da casa [...] entrar na política pela subversão da lei; e, finalmente, não apenas desafiar o Estado, que condena seu irmão, mas a lei dos homens, que condena a mulher ao silêncio. (Rosiska de Oliveira, 1993)

Depois do juramento feito a João Pedro, não havia mais tempo de espera. Elisabeth sempre percebeu que havia muita solidariedade em favor da luta camponesa, e essa vinha de todas as partes. Na época, ela recebeu um telegrama de apoio de Fidel Castro, anunciando-lhe que havia decretado um dia de luto oficial, em Cuba, em homenagem à luta camponesa e pela morte do líder João Pedro.

Os anos 60 estimulados pela revolução cubana foram caracterizados pela mobilização política que deu vigor também ao movimento estudantil, nos grandes centros urbanos brasileiros, como no eixo Rio-São Paulo, e não menos em Recife e Belo Horizonte. Os jovens secundaristas e universitários exigiam mudanças que disseminassem práticas de justiça social a todas as camadas da população, contemplando todos os excluídos. (FERREIRA, 1996) Foi com esse espírito, que um mês depois

do assassinato de João Pedro, Elisabeth, na companhia do advogado Julião, estava, a convite, na sede da União Nacional dos Estudantes - UNE, no Rio de Janeiro, como homenageada dos estudantes e também para participar de um protesto contra a violência no campo. Elisabeth descreve a cena:

> Quando entrei na sede da UNE, os estudantes me colocaram uma grinalda de flores vermelhas, que ia dos meus ombros aos pés, simbolizando o sangue derramado pelo assassinato de João Pedro Teixeira. Estava muito emocionada, foi a coisa mais bonita que já vi em toda a minha vida. Havia uma multidão de estudantes e muitas faixas e cartazes protestando contra a violência no campo e exigindo a reforma agrária. No mesmo dia foi realizada uma grande passeata no Rio de Janeiro.

Também foi nessa época que Elisabeth recebeu um convite do governo de Cuba para que um de seus filhos fosse estudar em Havana. Então, Elisabeth reuniu todos e disse-lhes:

> Estou aqui com um convite do governo de Cuba, enviado por Fidel Castro, pra um de vocês estudar em Havana. Isaac, sendo o segundo filho homem, já estava terminando a 4ª. série do primário, falou que ia. Preparei a viagem dele e viajou acompanhado pelos dois filhos de Julião que também estudavam em Cuba. Isaac partiu e lá chegando, foi recebido por Fidel Castro.

Isaac permaneceu em Cuba por 24 anos, formando-se em medicina, e regressou ao Brasil somente em 1986. Atualmente, trabalha como médico no Ceará. Permaneceu solteiro.

Ainda em 1963, recebeu um convite de Fidel Castro para visitar seu filho Isaac em Cuba. Chegou a Havana em 25 de julho, às seis da tarde. No dia seguinte, 26 de julho, era a festa comemorativa da Revolução Cubana e Elisabeth estava lá. Passou um mês em Cuba, percorreu todo o país, visitou o campo, as plantações de cana e as fábricas de charuto:

> A gente também participou de reuniões com Fidel Castro que falava para nós todos. Falava muito rápido, quase não entendia nada. Também estivemos com o ministro da Cultura que era Che Guevara. Ele quis saber das lutas dos trabalhadores no Brasil e também relatou como havia sido a luta deles até a tomada do poder, desde o tempo em que eles viviam em Sierra Maestra, Cuba.

Naquela oportunidade, Fidel Castro fez o convite para Elisabeth, extensivo a todos os seus filhos para irem morar em Cuba, onde seus filhos teriam a possibilidade de estudar. Recusou porque achava que sua luta deveria ser realizada no Brasil. Anos depois, frente a todas as formas de violência, das quais foi vítima, arrependeu-se de não ter aceitado o convite para viver em Cuba: "Quando chegou 1964, com o golpe militar que tive que me separar de dos meus filho, cheguei a me arrepender de não ter aceito o convite de viver em Cuba".

Alguns meses após o assassinato de João Pedro, cuja repercussão política foi sentida nacionalmente, Elisabeth foi convidada para ir a Brasília para depor na Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI, que foi aberta para tratar da violência no campo. Partiu acompanhada pelo advogado das Ligas, Francisco Julião, e pela amiga Cecília, cujo marido, Alfredo do Nascimento, membro da diretoria da Liga de Sapé, havia sido barbaramente assassinado nas terras de Pedro Ramos Coutinho, em Miriri, PB, um mês antes da morte de João Pedro.

Na CPI, foi solicitada a relatar sobre o assassinato de João Pedro. Assim expressou-se:

> Falei que vivia apenas em casa cuidando do trabalho doméstico e dos filhos. Aos sábados e domingos acompanhava João Pedro até a sede da Liga, ajudava a preencher as carteirinhas dos futuros associados. Aí eles me disseram que eu deveria ficar no lugar de João Pedro para que a luta não caísse...

Elisabeth observava que a violência no campo crescia e que os latifundiários iam contratando e armando e armando, cada vez mais, os capangas para acabarem com a vida dos trabalhadores. Isso não era feito escondido, ao contrário, eles anunciavam que iriam dar fim a tal e tal liderança e a tal e tal trabalhador. O anúncio era para intimidar e, ao mesmo tempo, deixar os caminhos livres para que ninguém se aventurasse a cruzar os caminhos dos donos das terras e do poder.

De regresso, algum tempo depois, foi realizado um ato público, em Sapé, no qual compareceram em torno de quinze mil camponeses, muitos dos quais clamavam por vingança pela morte de João Pedro. Elisabeth jamais aceitou qualquer conversa sobre vingança, sempre afastou qualquer idéia a respeito. Passado os primeiros meses da morte de João

Pedro, os ânimos dos trabalhadores já estavam mais controlados e acalmados. O trabalho era, então, de engajamento cada vez mais na luta. Foram realizadas muitas alianças entre os trabalhadores do campo com alguns setores dos operários urbanos, ferroviários, bancários e também com estudantes. O ato público tornou-se a expressão de luta realizada a cada final de mês.

Em 1962, Elisabeth foi eleita presidente da Liga e lá permaneceu até 1964. Para a sede da Liga ia todo o dia para se interar dos acontecimentos. Elisabeth lembra:

> Não era fácil para mim, cuidar da casa, da família, de tudo, e ter essa atuação na Liga. Foi uma batalha muito difícil, levava muito tempo [...] os trabalhadores me aceitavam bem como liderança, mas a polícia e os poderosos não podiam admitir que uma mulher pudesse tomar a frente da luta...

E continuou contando...

> Pra gente que é mãe e dona-de-casa é muito difícil pra se entrosar numa luta, só mesmo num momento muito difícil como foi esse. Agora, no campo, não, os camponeses que vinham pra conversar com João Pedro, eu dava toda a atenção pra eles, entrava em contato com eles... aí também fui aprendendo a lida da luta.

Para Elisabeth, o que se caracterizava como mais difícil era o enfrentamento que era obrigada a travar com os proprietários, indo ao campo para tentar as negociações. Quando havia o despejo dos trabalhadores, o gado invadindo as lavouras, a cerca botada abaixo, apresentava-se a oportunidade para que se fizesse uma negociação, uma vez que os patrões não aceitavam pagar os direitos dos trabalhadores. Elisabeth, como presidente da Liga, portanto, membro da diretoria, nunca ia só ao campo: andava sempre acompanhada por alguns trabalhadores quando necessitava enfrentar o(s) proprietário(s). Muitas vezes, os advogados da Liga também a acompanhavam, dependendo da gravidade da situação. Houve oportunidade em que mais de duzentos camponeses a acompanharam. Assim se dirigia ao patrão:

> O Senhor paga ou não paga? Paga? Vai Pagar? Lavoura é suor, e suor é sangue, e ele não vai deixar a lavoura aí pro senhor. E pode ver aí como o senhor vai pagar, porque se o senhor não pagar, o

homem vai ficar morando na terra, fica morando com o direito de colher a lavoura dele e o senhor não vai poder tocar nela não.

As reações dos proprietários eram diversas, desde aqueles que entravam em acordo até aqueles que mandavam rodear a casa de capangas para amedrontar os camponeses. E muitos foram despejados, tendo seus bens domésticos jogados e quebrados no meio do terreiro, além de sacrificar muitos animais domésticos. A situação era difícil, pois era necessário encontrar um lugar para alojar aquela família. Alguns proprietários faziam questão de deixar claro que não reconheciam a autoridade de Elisabeth, por várias razões, dentre as quais, pela sua condição de ser mulher. É importante destacar que ela sempre andava acompanhada por alguns de seus companheiros, que, segundo nos disse, era a forma de se manter viva, sobretudo porque também tinha medo de vir a ser assassinada. É importante registrar que a base do patriarcado se fazia ainda muito presente, pois os fazendeiros se achavam no direito de poder eliminar Elisabeth, ainda com mais legitimidade, uma vez que se tratava de uma mulher, mas porque também era um encalço no processo ao poder dos latifundiários. É do conhecimento de todos que os assassinatos ocorridos no Brasil, daquela época, praticados por poderosos, gozavam de toda a impunidade.

Por sua vez, a estratégia de mobilização proposta por Elisabeth era do grupo de camponeses percorrerem, caminhando "a pé", todas as propriedades, para fazer reuniões com os trabalhadores, no sentido de escutá-los, verificar as condições de vida e de trabalho que levavam, assim como para combinar as formas de ação e de continuidade da luta. As reações, por parte dos proprietários, eram fortes: além de tentarem impedir o acesso às propriedades e a realização das reuniões, ameaçavam de morte aqueles/as que tentassem entrar nas suas terras. Elisabeth nunca se intimidou: sempre acompanhada pelos camponeses, ia entrando pelas fazendas, percebendo que os capangas, armados até com metralhadoras, estavam escondidos por detrás das barreiras e das árvores. O fato de ser mulher, de alguma forma, a protegia, pois, além de possibilitar que ela entrasse na propriedade, ninguém ousaria atirar fogo contra uma liderança feminina, pois seria considerado de muita covardia para os padrões machistas predominantes. Porém, como acentua Ferreira (1996, p.53),

[...] o não reconhecimento do papel político da mulher na sociedade e de sua exclusão dos espaços públicos, por excelência, não anulavam os efeitos políticos de sua atuação nas organizações sociais (no caso das Ligas), demonstrando, além do mais, que um momento de crise pode possibilitar a emergência da presença feminina...

Elisabeth bradava: "*Companheiros, não vamos ter medo das armas deles, não vamos ficar debaixo da cama com medo das armas deles. Eles que fiquem cientes de que nós, camponeses, estamos aqui pra o que der e vier e não estamos com medo das armas deles, não!*".

Relata que nunca se deixou intimidar diante dos capangas armados, ao contrário, partia para o enfrentamento, embora, muitas vezes, tivesse medo. Lembrava, então, do juramento feito a João Pedro e retomava a coragem. Com expressão de muita tristeza, afirmava:

Tantos anos se passaram e a situação do homem do campo é a mesma. Sento na soleira da porta e fico lembrando do passado, de 1956, 1962, 1956, 1964 quando atuava no campo, quando via capanga entrar dentro de casa a cavalo pela porta da frente e sair pela do fundo, quebrando tudo que tivesse dentro de casa [...] tudo isso é muito injusto em nosso país, veja recentemente a morte da nossa querida Margarida Maria Alves,[14] assassinada barbaramente na porta de sua casa . E por quê? Porque ela defendia a causa dos camponeses? Uma causa justa! Pois até hoje o homem do campo continua sendo injustiçado, massacrado e violentado...

Ainda em 1962, pressionada pelos companheiros, candidatou-se à deputada, pelo Partido Socialista Brasileiro, sob o argumento de que teria a imunidade parlamentar para continuar na luta em favor dos camponeses. Não queria, mas foi, mesmo desconfiada. Apresentou sua candidatura juntamente com outro companheiro, Assis Lemos. Perdeu a eleição e atribuiu a perda a várias causas, mas a mais forte, para ela, era o radicalismo com que atuava: "*Acho que fui muito radical naqueles comícios. Eu subia nos palanques e dizia que queria ver a cabeça do fulano no poste [...] Eu citava os nomes de cada um dos cabra, eu denunciava as mortes que eles tinham encomendado, eu desafiava mesmo...sem dó....*".

Após a eleição, foi ameaçada de processo pelo delegado local, devido às acusações que havia feito durante a campanha. Elisabeth reagiu,

[14] Margarida Maria Alves, camponesa e líder sindical, foi assassinada a mando dos usineiros em 12 de agosto de 1983. Sebstião Barbosa, em seu livro: "A mão armada do latifúndio" narra o episódio violento que caracterizou o assassinato da sindicalista.

solicitando também que fossem processados aqueles proprietários que acusavam João Pedro Teixeira de assassino. Diante dessa contestação, o delegado desistiu.

Ainda em 1963, foi presa, procurada em casa pela polícia, foi detida e levada para a prisão, embora, naquele momento, estivesse em casa cuidando do filho Zé Eudes, que ardia em febre. Deixou o menino em casa e foi obrigada, a mando de um soldado, a subir na cabine da caminhonete da polícia. Diante do carro, na cabine, já se encontrava o soldado motorista e outro ao seu lado. Elisabeth reagiu, gritando ao soldado: "*Deixa de ser covarde! Seja digno, Sargento! O Senhor quer que eu suba pra sentar nas pernas de quem está aí dentro? É pra eu sentar nas pernas do senhor ou do soldado?*".

Diante da fala de Elisabeth, o soldado passou para a carroceria da caminhonete. Ela entrou e foi conduzida à delegacia. Depois do assassinato de João Pedro, foi construído um quartel no município de Sapé e a polícia agia a mando dos latifundiários, liderados pelo grupo de Agnaldo Veloso Borges. A construção do quartel era para amedrontar o movimento e a população, pois, havia dias, que os militares saiam do quartel e ia direto se posicionar em frente à sede da Liga, cercando-a, o que amedrontava a todos. Algumas vezes, Elisabeth acabava por fugir disfarçada para não ser presa, chegou até a fugir escondida dentro de uma ambulância.

Vale lembrar, também, que parte da luta desenvolvida por Elisabeth foi trabalhar em prol da melhoria das condições da população da localidade de Sapé e arredores. E nesse sentido, desde 1962, um pouco antes do assassinato de João Pedro, mantinha uma pequena escola de alfabetização em sua casa. Todas as noites eram crianças e mocinhas, rapazes e adultos que iam até sua casa para serem alfabetizados. Naquele tempo, recebia-se um rádio, as cartilhas e os cadernos, e as aulas eram dadas pelo rádio. Ela ouvia as palavras no rádio, colocava-as na lousa e os meninos copiavam nos seus cadernos, depois ia corrigindo cada caderno. Fez isso durante dois anos. Enquanto dava as aulas, após o assassinato do marido, os pais dos meninos trabalhavam no seu roçado à noite, como uma forma de pagamento ou de ajuda. Vale dizer que, no Nordeste, em geral, às 18 horas já é noite e que às 21 horas todo mundo já está

dormindo. Portanto, era nesse período de tempo que trabalhavam no seu roçado.

Na época, valorizou-se muito a alfabetização, porque o analfabeto, além de não poder votar – só votava quem soubesse, ao menos, escrever o nome – era altamente discriminado, ao mesmo tempo, manipulado pelos patrões. Uma das causas que influenciaram na eleição em que Elisabeth não se elegeu como deputada, foi atribuída à condição de analfabetismo que predominava nos trabalhadores do campo, ninguém sabia ler e escrever e por isso não podia votar. O camponês era conhecido como sendo analfabeto. Ao contrário dos trabalhadores urbanos, que já estavam mais avançados nessa conquista.

Portanto, foi, em grande medida, o assassinato de João Pedro, que jogou, em definitivo, Elisabeth na luta política, pois ela acabou incorporando um dito popular, o qual repetiu algumas vezes: "é melhor morrer na luta do que morrer de fome".

9. MATERNIDADE E OLIGARQUIA: A IMPOSIÇÃO DA CLANDESTINIDADE E DO ABANDONO AOS FILHOS E FILHAS

Fugir, esconder-se, deixar tudo para trás, sair para o anonimato para a clandestinidade, romper com seus vínculos sociais, políticos e afetivos, ser 'obrigada' a esquecer os/as filhos/as, enfim produzir uma espécie de desaparecimento, construir outras noções de tempo e de identidade pessoal e social, ter que mudar de nome, ser chamada por outro nome, enfim, foi tudo o que restou para Elisabeth, naquele momento de perseguição e de morte. Elisabeth narra:

Eu sofri muita repressão deles (policiais, militares e latifundiários), mas nunca chegou o momento de ter que renunciar ou desistir de lutar. Quantas vezes me agrediram com palavras e com gestos, que eu era mulher que não tinha vergonha, que deixava os filhos em casa e saía comandando um grupo de homens. Mas eu sempre tinha uma resposta pra dar pra eles, e continuava a luta. Quando eu decidi protestar contra o assassinato de João Pedro, quando eu decidi continuar a luta dele, decidi com toda minha força. Jamais alguém me faria desistir, nem meus filhos, por mais que tinha com eles. Houve até a ocasião de um usineiro chegar

em minha casa, pegar na minha mão, arrochar meus dedos e me dizer: Muda Elisabeth, muda! Esse usineiro foi Luis Ribeiro Coutinho. No dia seguinte a sua estada em minha casa, mandou um peão me dizer que ele me dava tudo: casa, comida, dinheiro, carro, estudo pra meus filhos, se eu abandonasse a luta. Mas eu não desisti, continuei lutando ao lado de meus companheiros.

Foi muito pressionada pelo próprio pai para deixar a luta em favor dos camponeses e se unir a ele, pequeno proprietário, que não apenas era aliado dos latifundiários e coronéis da região como também era contrário ao movimento das Ligas Camponesas, nascedouro dos movimentos sociais que irromperam nos anos 70, sobretudo no Nordeste, uma parte do Brasil profundo. O pai de Elisabeth chegou a dizer-lhe que lhe daria uma cadeira de balanço somente para ela ficar sentada, sem nada a fazer. Respondeu-lhe que não era paralítica para ficar sentada. Naquele momento, mais uma vez, a luta contra o pai acirrou-se, pois ele lhe propunha que fosse ao rádio para dizer que João Pedro havia sido morto por um ladrão. Revoltada, Elisabeth retrucou ao pai:

> O assassinato dele foi a maior covardia do Brasil. O mundo inteiro tomou conhecimento de quem foi o mandante, de quem tinha mandado matar João Pedro e depois eu ir pra rádio pra dizer que ele foi morto por ladrão? Dar cobertura aos mandantes e criminosos? Jamais, Jamais!

Depois desse episódio, cortou definitivamente relações com seu pai. Não o encontrou mais, pessoalmente, por mais de uma década. Para Elisabeth, seria o maior ato de desmoralização, e era exatamente isso que os criminosos queriam, desacreditá-la frente ao movimento camponês. Na verdade, juntavam-se os proprietários que desejavam acabar com a Liga, mas, sem enfrentarem diretamente os associados camponeses, procuravam enfraquecê-la, desmoralizá-la para, com isso, enfraquecer o movimento.

> Sempre fui católica e ele sempre foi crente. Ele ia para a igreja evangélica e eu para a igreja católica. Ele nunca me disse: "Você tem que ser crente". Simplesmente me dizia: "Elisabeth, olhe, vamos deixar pra batizar nossos filhos quando eles crescerem mais, quando eles entenderem e pedirem pelo batismo: - papai, eu quero me batizar..." isso ocorreu com alguns lá pelos 14 anos.

Um sentimento a atormentava, pois, como era católica, as crianças cresciam pagãos ao olhar de Elisabeth, vindo a ocorrer o batismo somente depois do Golpe militar de 1964, quando seus familiares tomaram a iniciativa de batizá-los. Mesmo sendo católica, Elizabeth relata a aliança da Igreja, à época, com os latifundiários, em terrível perseguição aos camponeses, tachados de comunistas.

A igreja apoiava a fundação de sindicatos com o intuito de combater o comunismo. Eram poucos os padres que não perseguiam as Ligas Camponesas. Eram contra a greve, falavam que era coisa do demônio, viam as Ligas como se fosse bicho-papão, associavam-nas ao comunismo daquele que invade e retira a propriedade do alheio. Quando da realização de atos públicos, em favor dos trabalhadores, a Igreja sempre se posicionou contrária, naquele tempo. Os trabalhadores que procuravam a igreja para batizar os filhos, casamentos ou para outros atos religiosos, eram, de imediato, questionados a responder sobre a participação nas Ligas. Em caso afirmativo, eram fortemente dissuadidos de nelas permanecerem, enfatiza Elisabeth.

Elisabeth ainda observa:

> Ao mesmo tempo, atualmente, a igreja mudou muito e me refiro ao importante apoio e ao papel desempenhado pelo, à época, bispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, conhecido como Dom Pelé, por ser um bispo negro. Esse não só pregava a reforma agrária como também evidenciava a solidariedade da igreja aos camponeses, defendendo o homem do campo.

As Ligas foram muito perseguidas pela Igreja, assim como pela polícia e, também, pelo Exército, pois, quanto mais crescia a organização dos camponeses, mais medo representava para os proprietários.

Outra característica que demarcou a participação da Elisabeth à frente da Liga foi que ela nunca revidou os proprietários com as mesmas armas que usavam contra ela. Ou seja, nunca fez uso de qualquer tipo de violência. Como ela era a líder de muitos homens, houve momentos em que foi muito difícil controlar o uso da violência, nas mobilizações, nas passeatas aonde todos iam de foice e enxada nas mãos e, decididos, "pra topar o que viesse pela frente".

Elisabeth assim se expressou a propósito:

> Naquela época, se eu tivesse dado uma ordem, se a gente tivesse partido pra coisas mais agressivas e mais fortes, a massa tinha ido. O homem do campo estava se sentindo com força e organizado. Mas eu dizia: a nossa luta não é de matar latifundiário. A gente vai tomar o poder conscientizando e organizando o homem do campo.

Se, por um lado, Elisabeth era sistematicamente desqualificada como mulher e como liderança pelos homens proprietários, por outro, sempre foi muito respeitada e reconhecida como líder pelos camponeses, a ela bem mais próximos, companheiros de luta. Ela recebia a confiança de seus liderados, pois eles acreditavam nela como liderança política.

> Estava no Engenho Galiléia – desapropriado, já como resultado da luta pela terra, por Miguel Arraes, em Pernambuco – participando das filmagens do filme *Cabra marcado pra morrer*, dirigido por Eduardo Coutinho, quando veio o golpe militar de 1964. Já havia filmado o ato público depois do assassinato de João Pedro, na sede da Liga, em Sapé; também já havia filmado meus filhos e a mim em frente a minha casa, na Paraíba, todos nós de luto fechado, nosso costume na época. Com a notícia do Golpe de 64 e de que o exército já rumava a nossa procura, essa foi a última filmagem, depois disso não avistei mais o Coutinho.

Todos os camponeses figurantes, junto com Elisabeth, fugiram do Engenho Galiléia, deixando pra trás tudo, inclusive o material do filme, assim como roupas, calçados e outros objetos pessoais. Passaram a noite na mata, escondidos. Na manhã seguinte, caminharam até a estrada e rumaram de ônibus para Recife. Lá, cada um procurou um abrigo. Elisabeth escondeu-se na casa de uma parente de Vladimir de Carvalho, que, quando soube quem era Elisabeth, solicitou a Vladimir que a retirasse no mesmo dia daquela casa. Foi levada para Jaboatão, município vizinho a Recife, ficando na casa de uns conhecidos, e com o medo desses, Elisabeth passou um mês escondida no banheiro da casa. Do banheiro pro quarto; lia os jornais todos os dias e viu que estava sendo convocada para comparecer no quartel: *"Só pensava nos meus filhos. Meu Deus, que será deles, estarão vivos? Estão mortos?"*.

Diante da angústia de não saber como estavam seus filhos, Elisabeth decidiu que iria se apresentar à polícia em João Pessoa, pois, se não o fizesse, achava que seria muito pior. Teve notícias de que sua casa já havia sido invadida e um casal, que a ajudava no cuidado do roçado e da casa, assim como com os filhos [esse último pedaço está solto], o homem já estava sendo torturado e tudo havia sido destruído em sua casa. Foi quando resolveu apresentar-se no Grupamento de Engenharia, em João Pessoa. Imediatamente, foi presa e depois de três dias, iniciou-se o interrogatório.

O depoimento era realizado a qualquer hora do dia ou da noite, para os interrogadores não importava. Ficou presa durante três meses e 24 dias. Relata que chamou, muitas vezes, a polícia de covarde durante seus depoimentos, e depois acabou sendo colocada em liberdade pelo Major Aquino, que não conseguiu ou não quis enquadrá-la em nada. Proibiu-a de andar pelas ruas de João Pessoa, assim como de tomar o ônibus, pois o outro Regimento Militar, conhecido como o Quinze, certamente iria prendê-la.

Às quatro horas da manhã, ela foi levada pelo carro da ambulância do Regimento até um ponto de táxi. Não teve outra alternativa, senão ir até a casa de seu pai. Lá chegando, a notícia se espalhou e a casa de seu pai foi, imediatamente, cercada por capangas e policias. Gritavam: *comunista, comunista*... Sua mãe, ao perceber que poderia ocorrer uma desgraça, começou a implorar para que não matassem sua filha dentro de sua casa. Mas a casa foi sendo mais e mais cercada pelos policiais e Elisabeth não teve outra saída a não ser a de se humilhar e de suplicar ao seu pai – pelo amor de Deus – que ele não a deixasse ser morta. *"Papai, o senhor, como amigo da polícia e dos usineiros, não me deixe que eles me levem... não me entregue pra eles..."*.

Durante o período em que ficou no Grupamento Militar, era pressionada a confessar que era simpatizante de Fidel Castro e que quando lá estivera, em Cuba, fora para aprender como se fazia a revolução. Queriam saber quais eram as ligações que mantinha com Cuba. Disseram que a correspondência dela era controlada, que sabiam quantos telegramas tinha enviado para o filho, em Cuba, assim como para outros companheiros comunistas.

Enfim, pressionavam-na para que se declarasse comunista. Queriam verificar qual era o vínculo das Ligas Camponesas com as atividades

dos trabalhadores cubanos. Elisabeth se restringia a dizer que tudo o que fazia, era em protesto ao assassinato de seu marido. Queriam saber se havia se preparado para a guerrilha, se havia armas. Ou seja, tentaram, de todas as maneiras, encontrar uma forma de enquadrá-la na Lei de Segurança Nacional.[15] *"Até hoje não sei bem explicar porque foi que eles me soltaram, porque eles não me enquadraram. Talvez por pena de mim, não sei, talvez porque eu fosse mulher e seria demais a covardia... O fato é que eles me libertaram e que eu pude fugir"*.

Na eleição para presidente, quando ocorreu a vitória de Juscelino Kubitschek, o pai de Elisabeth havia enviado um cabo eleitoral dele para que ela tirasse seu título de eleitor, pois, até então, nunca havia votado. Seu pai queria que ela votasse na UDN, mas se recusou, somente votando, pela primeira vez, em novembro de 1962, ano em que João Pedro foi assassinado.

Ficou um vazio e uma revolta tão grande com a morte de João Pedro, os filhos perguntavam pelo pai incessantemente, como era mesmo que tinham matado o pai deles. Às vezes, Elisabeth pensava que poderia ter morrido ao lado do marido para não ter que presenciar tanto sofrimento e tanta penúria ao lado dos filhos.

A filha mais velha – Marluce, se desesperou com o assassinato do pai e disse a Elisabeth:

> A senhora não vai vencer mamãe, eu sei que coisas piores virão pela frente [...] porque eu vejo, porque eu sonho [...] mataram meu pai e não vai haver justiça [...]. A senhora está enfrentando essa luta, está dando continuidade a luta do papai, mas a senhora não vai vencer, vai ser mais sofrimento, vai ser mais um desastre, a criançada toda vai ficar jogada e antes que isso aconteça, eu prefiro morrer...

Marluce, a filha mais velha, não suportou tanta dor e, sete meses após o assassinato do pai, envenenou-se e acabou por dar fim a sua vida. Morreu em 30 de novembro de 1962. Ela tinha apenas 18 anos. Elisabeth ficou mergulhada na dor e adoeceu. Foi socorrida pela família de Julião, cuja irmã era médica e que lhe deu assistência, também teria morrido se não fosse pela solidariedade dos amigos e companheiros.

[15] Em 13 de julho de 1967 ocorreu a posse do presidente militar Costa e Silva e nessa data entraram em vigor a nova Constituição e a nova Lei de Segurança Nacional.

Parecia que a morte já rondava sua casa. Paulo, menino com apenas 10 anos, repetia sempre que, quando crescesse, vingaria a morte do pai. Essa conversa foi levada pelas "chaleiras"[16] aos ouvidos dos proprietários e corria solto em Sapé que Paulo Teixeira, quando crescesse, iria se vingar da morte do pai. No dia 16 de junho de 1962, Paulo estava no roçado apanhando macaxeira quando foi alvejado com um tiro na cabeça. A bala ficou alojada no cérebro e ele ficou como morto. Fez várias cirurgias e passou muitos meses no hospital, perdeu parte do cérebro e ficou inválido para sempre. Ele ainda se encontrava internado no hospital quando Marluce se suicidou.

A dor e o sofrimento que a cercou foram imensos, pois, somente no ano de 1962, Elisabeth perdeu o marido, a filha e o filho Paulo ficou inválido em cima de uma cama. Se todos pensaram que essa dor a amedrontaria, enganaram-se, pois, ao invés de sentir-se amedrontada, Elisabeth ficava cada vez mais revoltada, pois sabia que a origem de todas as desgraças vinha da mesma fonte – do latifúndio. No lugar de fugir da luta, foi então que se apegava cada vez mais ao juramento diante do corpo estraçalhado de João Pedro, reafirmando: "Estou pra o que der e vier, eu continuo a tua luta".

Houve momentos de muita dificuldade em sua vida, antes e depois do golpe de militar de 1964. O tiro que foi dado no filho Paulo, o qual teve que acompanhar durante muitos meses no hospital, sem ter condições e recursos suficientes. Logo em seguida, ocorreu a morte da filha:

> Fiquei quase louca, só consegui levar essa luta pra frente porque eu tinha a solidariedade dos companheiros, que até me ajudavam a plantar o roçado; com isso garantia a comida básica para meus filhos... a solidariedade era grande... Conta que "no tempo da farinhada, os companheiros arrancavam a mandioca, passavam a noite fazendo a sacaria de farinha e quando amanhecia o dia, os sacos de farinha já estavam em minha porta. Tudo isso dava muita força e coragem para continuar a lutar... algumas companheiras, como a Maria, esposa de Zé Odilon, lavavam a roupa de minha casa e outras ajudavam na preparação da comida e davam para os meninos, com isso tinha mais tempo para trabalhar na Liga".

É interessante registrar a solidariedade presente entre os companheiros homens e mulheres que estavam envolvidos com a luta campo-

[16] Equivalente a "fofoqueiras".

nesa, pois hoje essa solidariedade já se torna um valor bem mais escasso. Elisabeth vai relembrando quantos companheiros da Liga foram assassinados, outros simplesmente desapareceram.

Uma das principais conquistas dos camponeses, ainda durante o governo de João Goulart, foi a instalação, na cidade de Sapé, de um posto médico de urgência, conhecido como SAMDU, encarregado do atendimento das urgências das famílias dos trabalhadores. Vale lembrar que João Goulart esteve em João Pessoa três meses após o assassinato de João Pedro, quando houve uma grande mobilização na Lagoa, centro da capital, com a presença de milhares de camponeses, os quais reivindicavam a reforma agrária.

10. A DUPLA REJEIÇÃO E A FUGA PARA A CLANDESTINIDADE: MÃE E FILHO

Depois que foi salva por seu pai, da prisão e quiçá da morte, pois ele falara com o Coronel e assinara um documento se comprometendo pela guarda da filha, Elisabeth estava muito debilitada pelos tempos passados na prisão e tinha como idéia fixa de se suicidar. Só não o fez, relata, porque dois de seus filhos foram trazidos para a casa de seu pai e ela pode ter notícias dos demais:

> Meus filhos foram todos divididos, desde quando fui presa. Uns foram pra casa de meus pais, outros em casa de meus irmãos e outros com meus tios. Eram dez crianças. No tempo em que fiquei presa e que o casal que morava em casa também foi preso, não tinha ninguém para tomar conta dos meninos, daí que ficou tudo abandonado lá no sítio, as crianças morrendo de fome, foi quando meu pai ficou sabendo, foi lá em casa, pegou os meninos e dividiu entre os parentes.

Elisabeth soube, bem mais tarde, através de relatos, como ocorrera a separação e distribuição de seus filhos, assim como sobre as barbaridades e as barbáries praticadas pela polícia enquanto Elisabeth estava na prisão:

> Minha filha Maria José conta que a polícia chegou lá em casa pra queimar tudo. Levaram tambores de gasolina em cima de uma caminhonete, pra incendiar a casa, com tudo que estivesse dentro, até com as crianças. Não me encontrando, os policiais começaram a discutir, diante das crianças, se deveriam incendiar a casa ou não, e se deviam queimar a garotada ou não, foi assim mesmo que aconteceu.

Na noite seguinte em que foi 'poupada' pelo pai, de ser entregue à polícia, escondida, pediu ajuda a um de seus irmãos para arranjar um carro para fugir. Isso ocorreu durante a madrugada da noite seguinte. Levou consigo apenas um filho, Carlos, que tinha seis anos:

> Trouxe ele comigo porque foi rejeitado pela minha família. Meu pai dizia que não queria o Carlos lá na casa dele porque se assemelhava demais com o pai João Pedro e que não queria ficar sempre vendo o retrato dele através do menino, daquele safado comunista do pai dele. Minha irmã também disse que não queria aquele menino com ela de jeito nenhum, que ela já tinha as três filhas e que não ia ficar com mais o menino. Meu cunhado gritou que não queria aquele menino que era a cara do comunista do pai dele...

O menino Carlos não só tudo presenciou, toda a discussão, como de tudo se lembrava; em certa ocasião, virou-se para sua mãe e lhe disse:

> Eu sendo a senhora, deixava aquele povo pra lá, não queria nem tomar conhecimento da existência deles... Eu me lembro que fui tirar uma laranja do pé, atrás da casa, quando o avô passou e me disse: Cabra safado! Eu não quero você aqui dentro de minha casa, não quero!

Com os filhos espalhados pelos parentes, e mesmo sabendo do preconceito que iriam sofrer, por terem como pai João Pedro, Elisabeth não tinha alternativa, mesmo sentindo a dor incomensurável quando se referia aos filhos:

> Eu sofri demais por ver meu filho sendo rejeitado por minha família. Meu desespero foi tão grande que cheguei a ficar no meio da estrada com o menino estendida no chão, para um carro passar por cima de nós. Isso não ocorreu, pois o menino agarrou-se em minha saia e começou a chorar. Ele tinha apenas seis anos e a dor cortou profundo, então, naquele momento decidi que iria viver e que ele ficaria comigo. Sai da Paraíba em direção a Recife já na condição de clandestina, usando o nome de Luiza.

Mais tarde, Elisabeth ficou sabendo que, no mesmo dia de sua fuga da casa paterna, essa fora invadida pelo Exército, a sua procura. Rumou com o filho para Recife. Antes de chegar à rodoviária de Recife, saltou do ônibus com o menino. Foi procurar abrigo na casa de alguns conhecidos.

Sabendo que a situação de repressão de Pernambuco assemelhava-se à da Paraíba, Elisabeth, então já com o nome de Marta, não teve escolha, senão a de partir. Queria ir para a Bahia, mas o único bem que possuía, era a roupa do corpo assim como de seu filho. Não tinha nada mais, nem dinheiro algum.

Havia um caminhoneiro, conhecido da família onde estava abrigada, que trazia mercadorias do Rio Grande do Norte para o mercado São José, da capital pernambucana, e que regressaria ao Rio Grande do Norte. Foi quando Elisabeth foi apresentada como sendo empregada doméstica à procura de emprego e o motorista informou-lhe que havia um trabalho em uma fazenda conhecida, mas que era para colher feijão. Aceito o emprego, Elisabeth partiu com o caminhoneiro, levando consigo o filho Carlos. Assim foi definido o trabalho que iria fazer: *"O serviço é de apanhar feijão. De manhã tem coalhada, ao meio dia tem feijão macassa com torresmo de porco e de noite tem batata com coalhada"*.

Elisabeth trabalhava o dia inteiro no roçado e o menino a acompanhava, comia do que ela comia. À noite, dormia em uma rede com o menino. Não tinha roupa para trocar e nenhum objeto pessoal de higiene. Foi um período muito difícil. Quando a safra de feijão acabou, veio a safra da batata, ainda ficou trabalhando por lá. Depois teve que partir, já não tinha mais serviço, com o final das safras. Foi para São Rafael, sede do município onde se localizava a fazenda. Trabalhou vendendo água na rua e Carlos, já com sete anos, a ajudava a buscar a água no rio e colocá-la dentro das casas. Passou muita fome e necessidade nesse período. Já com oito anos, Carlos passou a vender bolinhos na escola estadual pela manhã e à noite, feitos por uma senhora do lugar. Gostou tanto de ser vendedor, que atualmente tem comércio de vendas de carvão em Mossoró, RN, explicou Elisabeth. Naquele momento, passou por muita necessidade material, ao lado do filho; também já não tinha mais notícias dos outros filhos/as, nem sabia como andavam, lamentava-se.

Perambulando pelos arredores do município de São Rafael, aproximou-se de uma pedreira e soube que o gerente andava procurando uma pessoa para trabalhar na casa, sua mulher estava hospitalizada. Foi trabalhar como doméstica. Além desse trabalho, lavava roupa no rio Açu para alguns trabalhadores da pedreira. O que ganhava lhe possibilitou pagar o aluguel de um pequeno quarto e fazer uma feira, no final do mês.

Logo fez amizade com a vizinhança, que a socorria com um prato de comida quando não tinha dinheiro para comprar. Depois de alguns meses naquela vida, Elisabeth, que havia adotado o nome de Marta Maria da Costa,[17] adoeceu, já não podia mais lavar a roupa, mas a vizinhança não a deixou passar fome.

Era conhecida como Dona Marta, viúva e vindo de Recife. Era época de eleições e, por aconselhamento de uma vizinha, Dona Marta, procurou um político local para ajudá-la com os remédios, pois sofria dos rins, em troca dela fazer o título de eleitora. Ganhou a simpatia do assessor do candidato, que a fez preencher uns papéis, todos com nomes inventados para seus genitores, assim como local de nascimento, idade, etc. Recebeu o encaminhamento para ir ao médico e, de regresso, recebeu um carimbo na receita para apanhar os remédios na farmácia da cidade. Argumentou que ao chegar a casa não teria o que comer, pois já não podia mais lavar a roupa para ganhar seu sustento. Foi, então, que o candidato a enviou ao armazém da cidade para buscar um rancho, abundante, pois tinha até carne verde, algo que Elisabeth não comia há muito tempo.[18]

Elisabeth contou que o candidato tinha muito poder na região, era um verdadeiro coronel, dominava todas as atividades da cidade, armazém, médico, açougue, farmácia, etc. Era um fazendeiro muito rico. A propósito, disse: *"Mas deixa que eu não votei nele não. Votar em latifundiário? Eu? Ora, se eu já estava ali , naquelas condições, por conta de tudo que os latifundiários haviam feito..."*.

Depois dessa ajuda, recuperou-se um pouco, voltou ao serviço de lavagem de roupas, mas aí apareceram umas manchas vermelhas na pele devido a uma alergia, causada pelo excesso de sol. Procurou o médico do Projeto Rondon e esse a proibiu de tomar sol. Lembrou-se, então, que poderia ensinar, pois tinha sido ela que havia alfabetizado tantos filhos de companheiros, durante sua permanência à frente da Liga.

---

[17] Elisabeth diz que escolheu o nome de Marta porque era o nome de uma de suas filhas, mas também porque era muito próximo ao nome de mártir, com alguém sofredor, perseguido...

[18] É importante registrar o significado e a importância do comer para o povo nordestino.

Observou que havia muitas crianças analfabetas em São Rafael e se propôs a alfabetizá-las. Começou a falar com as mães e com as vizinhas mais amigas que, de imediato se interessaram pela alfabetização de seus filhos. Foi assim que começou a alfabetizar, inicialmente, na soleira da porta da casa e depois foram melhorando as condições. Passou a retirar seu sustento dessa atividade. Também ajudava os alunos do liceu a fazer as tarefas de casa. Durante o ensino de alfabetização, aproveitava para ensinar as crianças sobre a situação dos trabalhadores do campo.

Rodeada de crianças, só pensava em seus filhos, por onde andariam? O que estariam a fazer? Que necessidades estariam tendo? Enfim, eram dezenas de perguntas que se fazia sobre a situação de seus filhos. Quase todas as noites, conta, sonhava com eles. Da porta da cozinha de sua casa, via a cruz da igreja, se ajoelhava e dizia: "*Meus Deus, assim como estou vendo esta cruz, será que um dia eu poderei ver meus filhos?*" E o menino Carlos lhe perguntava, freqüentemente, onde estavam seus irmãos. Dizia-lhe que um dia os reencontrariam e que seu pai havia sido morto. Também trabalhou com costura e com outras atividades para ajudar na manutenção de Carlos.

Para Elisabeth, foram muitos anos de sofrimento e de solidão, vivia apenas alimentada pelas saudades dos seus filhos. Queria ter notícias deles, mas não podia entrar em contato com sua família. A dor expressada por Elisabeth:

> Eu sentia muita saudade dos meus filhos, vivia na esperança de um dia poder estar novamente com eles [...] Mais eu não poderia voltar, eu sabia que se voltasse a polícia estaria me esperando [...] A polícia tinha ódio de mim, o mesmo tanto que eu tinha deles. Cada vez que eles iam me prender, eu chamava eles de covardes e mais covardes!! Eu sabia que, se um dia eles pudessem me apanhar, eles iriam fazer bagaço de mim... eu tinha certeza que eles não iam atirar pra matar, mas que iam me torturar demais... eles iam fazer miséria comigo [...] O coronel Luiz Barros nunca me enganou quando me gritou: Mulher sem-vergonha? Vá cuidar de teus filhos ao invés de andar acompanhada desse bocado de macho! Respondia dizendo que era um bando de covardes por ter assassinado João Pedro, ele ficava com a moléstia...

Ao abandonar seus filhos para engajar-se na luta camponesa e, mais tarde, na clandestinidade, Elisabeth rompia com o papel feminino que

lhe era atribuído e cobrado. Na época, um comportamento feminino austero era regra imposta, não apenas por parte de seu pai, mas pela localidade em geral. Era fiscalizada e, rompendo com esse padrão, ficou mais vulnerável aos julgamentos morais, seja pelo pai, seja pelas autoridades policiais. Assim, a raiva que a polícia tinha contra Elisabeth, era cumulativa, não apenas porque era a líder, mas porque era mulher, porque estava em descumprimento de seu papel feminino e porque havia se associado aos homens, para eles, os seus inimigos, aos machos. Elisabeth tinha maculado o papel de moça de família, desrespeitara o pai para fugir e casar com João Pedro; tinha se desviado do papel de mãe e abandonado o amor materno da criação e do zelo pelos filhos. Do ponto de vista da norma social, a mãe que abandonava seus filhos, parecia desalmada e egoísta, mesmo que fosse por uma causa nobre. A Igreja sempre a viu com maus olhos por ter deixado seus filhos. Certamente, Elisabeth foi uma das mulheres que mais causou estragos na moralidade oficial, por todas as atitudes e decisões que tomou, seja do ponto de vista pessoal, subjetivo, seja político. É interessante observar que jamais alguém se referiu a sua conduta sexual, talvez, fosse a única conduta reconhecidamente "honesta" atribuída a Elisabeth, justificada pelo grande número de filhos, pois a sexualidade era vista exclusivamente como reprodutiva. Porém, o descompasso entre a sexualidade masculina e feminina se fazia sentir, sobretudo, entre os poderosos. Relata Elisabeth:

> Os patrões não respeitam os filhos de seus moradores. Às vezes o morador tem uma filha mais engraçadinha e o patrão chama logo pra empregar na casa dele, aí ele vai conquistando..., conquistando... até que acabava se deitando com a mocinha... muitos deixam elas barrigudas, depois mandam embora e ainda ameaçam se contarem...

Elisabeth sabia de quanto ódio existia contra ela, por isso não poderia voltar, embora nunca perdesse a esperança de reencontrar os filhos.

O tempo foi passando e, em uma ocasião, começou a ter contato com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Rafael. O presidente do sindicato conhecia a história de João Pedro, mas não sabia quem era ela. Foi convidada para participar de vários protestos, por ser considerada bastante politizada, mas ela se esquivava, sempre com medo de ser descoberta. Já em 1983, quando descobriram que ela era Elisabeth

Teixeira, alguns de seus ex-alunos, então universitários, juntamente com uma turma de estudantes da UFRN, fretaram um ônibus e foram a sua casa lhe prestar homenagem e solidariedade.

Na clandestinidade, Elisabeth foi obrigada a criar uma nova história, uma outra identidade, tendo que estabelecer e modificar não apenas seus hábitos cotidianos, assim como sua forma de expressão e de pensamento e novas formas de convivência. Tratava-se de um processo de adequação a uma nova identidade pessoal e social. Conviver com uma 'espécie' de mentira incomodava profundamente Elisabeth. Mas o que estava em jogo, não era apenas a sua vida, mas a de seu pequeno filho que a acompanhava.

11. A ALEGRIA E A DOR NO REENCONTRO COM OS FILHOS E FILHAS

Um dia, já lá pelo final dos anos 70, pediu para os filhos de uma vizinha, que passariam férias em João Pessoa, procurarem um rapaz que havia estudado no Lyceu Paraibano, por nome de Abraão Teixeira, dizendo que tinha sido empregada na casa dele. Os meninos trouxeram a notícia de que o rapaz havia trabalhado no jornal *Correio da Paraíba*, pois se formara em jornalismo,[19] era casado e tinha dois filhos. Naquele momento, encontrava-se trabalhando na cidade de Patos, PB, no interior. Conseguiram o endereço de Abraão. De posse do endereço, Elisabeth escreveu para Abraão contando sua situação atual e resumindo sua história vivida na clandestinidade, nas terras do estado do Rio Grande do Norte. Abraão não acreditou que fosse sua mãe, achou que fosse mais uma perseguição contra ele, mais uma mentira ou algum tipo de impostura. Pois já haviam se passado quase duas décadas de completa ausência, e sem qualquer notícia. Daí que não deu importância à carta da Elisabeth.

[19] Logo após o assassinato do pai, Abraão ganhou uma bolsa de estudos e foi estudar em João Pessoa: além da vaga no Lyceu, tinha alimentação e alojamento. Com o golpe militar, sua bolsa foi cortada e ele acabou perambulando pelas ruas, passando fome, até que um dia começou a trabalhar como dobrador de jornal. Ia conseguindo sobreviver; mais tarde, arranjou um emprego no jornal e, com o tempo, foi conseguindo estudar. É graduado em jornalismo pela Universidade Federal da Paraíba.

Elisabeth ficou muito triste e deu tempo ao tempo. Pois, no início dos anos 80, Carlos, seu filho, já rapaz feito e trabalhando, resolveu acompanhar alguns companheiros para uma viagem a Patos. Lá chegando, procurou se informar sobre Abraão, e depois de algum tempo, obteve o endereço do seu irmão. Dirigiu-se, então, até seu escritório, se apresentando como tal. Abraão não acreditou e foi quando Carlos lhe mostrou um retrato de Elisabeth vestida de preto, tirado em 1963, relíquia que Carlos guardava desde a época da fuga, quando criança. Abraão reconheceu Elisabeth, apesar de não dar demonstração, na frente de outras pessoas. Então, levou Carlos para a casa dele, onde puderam conversar melhor. Abraão, chocado com a história, confessou ao irmão que pensava que Elisabeth tivesse morrido.

Por coincidência, dois dias depois, chegou também a Patos, o cineasta Eduardo Coutinho, que procurava Elisabeth para terminar o filme. Encontraram-se e os três rumaram para São Rafael, RN.

Assim ela descreveu a cena do primeiro reencontro com os filhos, passadas já quase duas décadas de distância:

> Quando meus filhos chegaram acompanhados por Eduardo Coutinho, fiquei muito emocionada, eram dois reencontros com meu filho Abraão e com o companheiro Coutinho [...] Eu não podia imaginar que tantos anos depois ele fosse me procurar para terminar aquele filme [...] A primeira palavra que Abraão me disse foi: A bênção, mamãe! A partir desse momento, a senhora está convidada a morar comigo. Minha emoção foi indescritível, respondi-lhe que aceitava. Abraão foi o único filho que ficou só e com a morte da irmã mais velha, acabou sendo o filho primogênito da família. O sofrimento marcou ele demais, dava para se ver nos olhos...

Elisabeth não acreditava no que via, não teria reconhecido seu filho Abraão, pois quando o deixara, era um garoto franzino, agora era um homem alto e gordo, que, à época, bebia muito. Tudo fora muito difícil para ele, sofrera demais, se criara sozinho sem pai e sem mãe, abandonado à sorte e à vida. Abraão contou que já era pai e que também queria conversar com a mãe para saber como se aproximar da casa do avô, pois nunca mais tivera notícias de seus irmãos que haviam ficado com ele.

As filmagens foram retomadas e parte delas foi realizada em São Rafael, e logo após o regresso de Abraão para Patos, ainda Elisabeth

ficou algum tempo em São Rafael para conversar com os pais das crianças que alfabetizava. No dia 3 de março de 1981, viajou com destino a Patos, PB, e ficou morando com seu filho até 1985. Havia passado cerca de 17 anos de vida na clandestinidade.

Em 1983, recebeu o convite de Coutinho para ir ao Rio de Janeiro apresentar o projeto do filme e para o reencontro com três de seus filhos que lá moravam, já descobertos por Coutinho: José Eudes, Marta e Marinês. O encontro foi de muitos abraços e de choros. Marta fora criada pela mãe de João Pedro, dona Lia, e, depois de moça, casara-se e fora morar no Rio de Janeiro. Marinês, deixada na casa do pai de Elisabeth apenas com dois anos, depois de crescida, fora morar com a irmã no Rio. Atualmente, é casada e tem três filhos. Os reencontros foram momentos de muito sofrimento para todos/as. Elisabeth relembra:

> Foi muito duro para todos, pra mim e pra os meus filhos. Em cada reencontro voltava tudo na minha cabeça, a dor de me ver obrigada a ter que abandonar aos meus onze filhos, deixar tudo pra trás pra salvar uma vida, pra salvar uma criança. Se meu filho Carlos não tivesse sido rejeitado por todos como foi, se fosse só por mim, pela minha vida, eu teria me suicidado, ali na estrada de Sapé mesmo no dia em que fugi pra Recife. Mas deixa que o choro agoniado de Carlos, agarrado em minhas pernas, me trazia de volta pra vida.

Por várias vezes, em momentos de desespero, Elisabeth ensaiava uma tentativa de se suicidar, conforme relatou; no entanto, sempre ocorria algo que acabava por impedi-la de praticar o suicídio. Pois era demais o trabalho no alugado, na terra quente, arrancando batata, as unhas caíram todas, o sol ardendo na pele, com fome e com sede. Uma das vezes em que essa situação ocorreu, foi assim narrada por Elisabeth:

> Meu desespero era tamanho, que por volta das seis horas da tarde deixei o Carlos no barraco comendo algumas batatas... amarrei uma corda num pé de pau e trepei numa pedra , na beira de um riacho, já tinha feito o laço para colocar a cabeça, quando ia me jogar da pedra, eu olhei e vi um vulto azul, no mesmo galho em que estava a corda. Era como se fosse uma mulher, com os pés descalços, bem alvinhos, com um menino nos braços... ouvi um choro de menino e, bateu um vento muito frio, uma coisa tão difícil, eu não sabia se o choro era daquele menino ou era do meu filho... não tive coragem, me afastei dali e fui correndo pra casa. Ao me aproximar do casebre, escuto os gritos de medo de meu filho. Tinha parado de comer as batatas, gritava assustado, se sentindo só com a noite que havia chegado...

Carlos foi o único filho que conviveu com a mãe. Há entre eles um afeto muito forte, e Carlos é muito consciente da luta dos trabalhadores. Concluiu o ginásio, é quem ajuda, economicamente, a mãe até hoje, e tem um filho, Kairon, que é a grande esperança da avó Elisabeth, pois o menino é muito voltado para as questões de interesse político e dos camponeses.

Depois da chegada em Patos, no dia 3 de março de 1981, no dia 15 do mesmo mês, Elisabeth foi, juntamente com seu filho Abraão, para Sapé, na casa de seu pai, pois queria reencontrar os dois filhos que lá deixara. Marinês já havia ido embora para o Rio, mas encontrou João Pedro Teixeira Filho, que fora criado pelo avô. E em outro sítio, nas proximidades, habitava outra filha, Maria das Neves, que havia sido criada por uma irmã de Elisabeth, Beatriz, que é professora primária e mãe de dois filhos.

O encontro com seu pai foi assim narrado por Elisabeth:

Chegou na casa do pai, aproximou-se dele e ele olhou bem pra mim e disse:

– Oxente! Você está viva!

– Eu estou aqui viva mesmo, papai. Onde está a mamãe?

– Ela está lá pra dentro.

Entrei na casa e fui à procura de minha mãe.

– Gritei: Mamãe, sou eu!

Ela olhou bem pra mim e me disse:

– Você não é minha filha! Sou eu, mamãe, Elisabeth!

Retrucou a mãe:

– A minha filha, essa que se dizia minha filha, a mais velha, foi assassinada. O corpo dela foi encontrado carbonizado, lá pelos lados de Campina Grande. Eu não tenho essa filha.

– Mas sou eu mamãe, sua filha...

Chamou o neto João Pedro e falou:

– Essa daí é sua mãe? O menino respondeu que sim, é minha mãe.

– Então, abrace sua mãe e peça a benção de sua mãe!

A gente chorou muito, eu, minha mãe, meus filhos que estavam lá. Mas eu sentia que meus pais ainda estavam muito desconfiados, pois era uma desconfiança tão grande que cheguei a ficar com medo. Abraão

escutou quando o velho pai disse que não estava acreditando naquela história.

Depois do encontro doloroso com o pai e a mãe, Elisabeth sentia-se ferida por dentro, porque acabaram por não acreditar nela e no seu filho Abraão, foi conhecer os filhos de Nevinha. Como não tinha uma foto do avô João Pedro em vida, deu para a neta uma foto dele morto, explicando quem tinha sido seu avô. A reação de sua filha foi tão imediata contra a mãe, que lhe disse: *"Não quero que a minha filha tome conhecimento do avô. A senhora fez muito mal de dizer a minha filha que esse é o retrato do avô dela. Não quero que minha filha conheça a história dele, porque o avô que minha filha tem é o padrinho que me criou"*.

Elisabeth sentiu uma dor profunda, pois a filha rejeitava a história de seu pai, assim como não permitia que sua filha Marinês a conhecesse. Ficou muito magoada e foi tomada pelas lembranças de João Pedro, que carregava Nevinha no colo, pouco comum, naquela época, de um pai fazer isso com uma filha.

> Hoje Nevinha diz na minha cara que não quer que sua filha tome conhecimento de seu avô? Por quê? Por que ela tem um pedaço de terra? Por que ela vive em condições melhores? Por que negar suas próprias origens? Por que negar que é filha de João Pedro? Isso me doeu muito!

João Pedro foi criado pelo pai de Elisabeth, o que foi que aconteceu? Escutou, durante toda sua vida, que seu pai era um comunista, que não prestava, que não valia nada, que a mãe era uma comunista também, uma terrorista que não valia nada. Isso foi se afirmando na cabeça de João Pedro Filho.

Algum tempo depois, reencontrou outra filha, Maria José, que havia sido criada pela irmã de Elisabeth, Severina. Ela mora em João Pessoa, é uma pessoa muito calada, é casada e tem dois filhos. Reencontrou seu outro filho, Paulo, que havia levado um tiro quando criança e foi criado por Euclides, irmão de Elisabeth. Apesar de casado e pai de três filhos, é entregue ao vício da bebida, vive em Pernambuco. *"Quanto sofrimento encontrar um filho em tal situação, para uma mãe"*, falava Elisabeth. Lembra que ele também havia ganhado uma bolsa de estudos junto com seu irmão Abraão, mas, por causa do tiro na cabeça, que arruinou sua vida, Paulo acabou sem estudar.

A primeira vez que Elisabeth viu o seu filho Isaac foi no filme, quando foi a Brasília para a exibição de *"Cabra marcado para morrer"*, na Câmara dos Deputados, com a presença de Miguel Arraes e de Raimundo Asfora: *"... foi quando vi Isaac, em cena no filme, já como homem feito"*. O reencontro pessoal com ele veio a ocorrer somente em 1986, quando Isaac regressou em definitivo ao Brasil.

João Eudes Teixeira, que se chamava Lenine, e cujo nome foi alterado, aproximou-se muito de sua mãe, pois, contando com o apoio dela, desejava continuar a obra de seu pai e havia fundado uma Associação com objetivo de ajudar na luta dos trabalhadores do campo. Morava nas terras do sítio, no qual havia habitado sua mãe antes de fugir. Queria que a mãe entrasse em contato com o Movimento de Direitos Humanos para auxiliar a Associação. Também queria colocar um busto de seu pai em homenagem a sua luta.

Resumidamente, relata-se o triste episódio da morte de José Eudes, assassinado pelo irmão, João Pedro Teixeira Filho, a partir do longo relato contado por Elisabeth:

Na manhã de 26 de setembro de 1988, Elisabeth estava na casa de Zé Eudes, acompanhada da filha Maria José, estavam conversando quando chegou João Pedro Filho, que havia sido criado pelo pai de Elisabeth, estava em uma moto. Muito agitado e furioso, gritava dizendo que seu irmão estava recebendo dinheiro da Rússia e de Cuba e que andava com idéias comunistas de reforma agrária, na cabeça, e que ele como sendo neto de Manoel Justino, não admitia que Zé Eudes estivesse fundando uma Associação e ainda colocar o nome de João Pedro Teixeira. Naquele momento, todo mundo ficou muito preocupado com o nervosismo de João Pedro Teixeira Filho. Diante da situação, Maria José convidou a mãe para se retirar, pois deveria ir para deixar as crianças na escola. Saíram, mãe e filha, e Zé Euder se dispôs a acompanhá-las até a parada de ônibus. A cena dolorosa foi contada com muito sofrimento por Elisabeth:

> Zé Eudes pegou as chaves para fechar a casa e todos nós fomos saindo... a moto de João Pedro estava em frente a casa. Em volta da casa, tudo estava plantado com lavoura, mas a frente estava livre,

limpa. Chegando lá fora, João Pedro continuou provocando: – Você mora no que é meu, fui eu quem construiu essa casa... Zé Eudes perguntou se ele estava precisando de dinheiro e foi colocando a mão no bolso pra pegar um cheque. João Pedro respondeu que não precisava de dinheiro. Eu estava com a mão em cima da moto e fui ficando cada vez mais ao lado de João Pedro porque pensei que ele talvez estivesse com ciúmes do irmão pelo fato de Zé Eudes ter muita aproximação comigo. Então, coloquei minha mão em cima da dele e lhe disse: Meu filho aqui não se trata de discutir o que é meu e o que é teu, eu só quero a união de vocês, nesse momento essa terra é de vocês, são só vocês dois que trabalham na terra, os outros já têm outra vida e não vão mais voltar pra terra... a única coisa que quero de vocês é a união... Eu não sei com que rapidez João Pedro sacou de um revólver e disparou. Com o primeiro tiro matou o seu próprio irmão, pegou mesmo no coração. Zé Eudes deu ainda alguns passos e o irmão continuou atirando por trás. Quando caiu, já estava morto. Eu vendo tudo aquilo, Maria José desmaiou, perdeu a voz e os nervos dela já não mais a sustentaram, ficou fria, gelada e arriou no chão... Eu gritava pra ele: Como é que você pode fazer isso? Matar seu próprio irmão? Meu Deus, isso é uma loucura! Depois, ainda deu um último tiro e carregou o revólver com muita rapidez e apontou o revólver pra meu rosto dizendo: A senhora tem que respeitar Manoel Justino. Foi ele quem criou teus filhos, foi ele quem criou teus filhos! Não podia acreditar no que estava vendo. Somente gritava: Meus Deus, você matou seu irmão!! Ele subiu na moto, colocou o revólver na cintura, acelerou e se foi. Fiquei como louca, não sabia o que fazia. Corri pra ver o corpo de Zé Eudes estendido no chão, já morto, corri pra Maria José e gritei: minha filha, preciso de você! Algumas pessoas que escutaram os tiros e que passavam, se aproximaram, algumas choravam, outros gritavam, havia uma moça na parada de ônibus que presenciou tudo e passou mal. Eu fiquei em choque, sem poder gritar, chorar, sem ação. Minha Nossa Senhora, como pode um irmão tirar a vida do outro! [...] Ainda hoje me pergunto sobre essa morte, pois não há um dia de minha vida que deixei de lembrar, na hora de dormir... aquela cena se repete, aquela loucura, jamais poderia me esquecer... Se o tiro que matou Zé Eudes tivesse sido pra mim, não teria mais que viver tanta dor... é triste demais para uma mãe ...

Ninguém da família de avô Justino foi ao enterro de Zé Eudes, nem mesmo o irmão de Elisabeth que o havia criado. Depois do assassinato do filho, Elisabeth ficou doente, já não podia mais dormir. Foi para Mossoró com seu filho Carlos, que a levou ao médico. Ficou passada, sem forças, em cima de uma cama. Não podia admitir que um filho tivesse matado o outro, mesmo sob pressão, deveria ter se afastado da idéia de matar o irmão: *"Eu, como filha de Manoel Justino, não obedecia as ordens dele. Quantas vezes meu pai me disse pra me separar de João Pedro e ficar com ele, eu sempre respondi que não atenderia seu pedido. Passei mais de nove anos sem falar ou ver com o meu pai..."*.

Elisabeth sempre soube que João Pedro Filho, sabendo quem era sua mãe, nunca concordou com suas idéias e, além do mais, nunca quis se aproximar dela, mesmo depois da sua volta. Ela sempre soube que João Pedro Filho fora criado com muita rigidez por seu pai.

Depois do acontecido, Elisabeth nunca mais teve notícias dele, não sabe onde se encontra. Ele foi criado cheio de ódio, pelo pai de Elisabeth, e todo o ódio que este tinha por João Pedro, se transferiu para o próprio neto e se voltou contra o irmão e contra a mãe. Sabe-se que o rapaz também foi influenciado pelos latifundiários, pelos usineiros, que eram vizinhos de seu avô e contrários ao seu pai.

Matar, fazer churrasco, tomar cana junto com os usineiros, com os latifundiários, essa sempre foi a vida do pai de Elisabeth, segundo ela relatou. Após o golpe de 64, o monumento de homenagem à morte do João Pedro foi derrubado e o fato foi comemorado com um churrasco pelos usineiros. Ao mesmo tempo, Elisabeth sempre reconheceu que seus filhos tinham sofrido muito por terem sido criados por outros.

Uma vez, sua filha Maria José lhe disse:

> Sabe, mãe, quem é criado nas casas dos outros sofre muita humilhação. Nós fomos muito humilhados, a gente não podia falar o nome da senhora, era proibido, o nome do meu pai também era proibido, ninguém falava. Todo o período que vivi na casa de minha tia fazia de conta que a senhora e o meu pai não existiam.

Por sua vez, Elisabeth falou: *"Acho que para um filho isso foi uma das maiores humilhações, não ter o direito de falar o nome do pai, o nome da mãe. Meus filhos não tinham o direito de dizer na escola que eram filhos de João Pedro e de Elisabeth"*.

Também lembra que, em certa ocasião, seu pai lhe disse: *"Não sei o prazer que você tem de ir pra maternidade todo ano parir um filho de um negro daquele! Além de negro, comunista, terrorista. E você não tem vergonha de dar continuidade a viver com um homem daquele?"*.

Alguns de seus filhos retiraram o nome dela e do pai dos registros deles, e alguns mudaram até de nome, em protesto, e por não quererem ser identificados com seus pais. Os filhos ficaram divididos, nem todos

mantêm algum vínculo ou amizade: *"Meus irmãos ficaram cuidando dos meus filhos, mais como uma forma de vingança a João Pedro, mesmo depois de morto, pois, queriam mostrar que ele não dava conta nem mesmo de cuidar de uma família"*.

Assim se referiu aos filhos de Elisabeth uma de suas irmãs: *"Eu não sei o que aquele negro velho quer, referindo-se a João Paulo, querendo botar aqueles negrinhos pra estudar. Negro não se bota pra estudar! Que adianta botar negro pra estudar?"*.

12. A ALEGRIA E SOFRIMENTO PELA OPÇÃO DA CIDADANIA POLÍTICA; ARREPENDIMENTO, JAMAIS!

Para Elisabeth, sua condição de mãe foi de muita dor e sofrimento:

> Eu não tive o direito de criar os meus filhos, eu não tive o direito de envelhecer ao lado de meu marido e de meus filhos... Eu vi um filho meu atirar em outro filho meu, seu irmão. Para uma mulher que passou tudo isso, já não tem mais o direito de sorrir, apenas de sobreviver... Mas o ideal de luta dentro de mim é ainda vivo, embora todo o sofrimento que tenho vivido, não deixei de acreditar na luta...

Elisabeth foi culpada – por alguns de seus filhos – pelo assassinato do irmão pelo outro irmão, por tê-los deixado para se dedicar à luta política. Porém, para ela é claro:

> Eu não me arrependo de nada... apesar de tudo o que eu tive que enfrentar na minha vida, de tudo o que eu enfrentei e que sofri, eu acho muito difícil de me arrepender. Eu acho que as pessoas, quando nascem, trazem um destino e se eu trouxe esse destino de sofrer todas essas amarguras, não sou eu sozinha. Tem milhares e milhares de companheiros que amargaram o mesmo sofrimento, a mesma dor de ver seu marido assassinado, seus filhos sem pai. Eu acho que tudo quanto sofri, foi em prol de uma luta pelos camponeses e não me arrependo não!

Elisabeth tinha um amor incomensurável e desmedido por João Pedro, o amou mais do que tudo, nada e ninguém foram mais presentes e mais fortes em sua vida. Sua fidelidade, em juramento, a João Pedro na vida, sua entrega total à luta, construíram a condição de sua existência.

Assim reafirma:

> Cada vez que sou convidada pra prestar meu depoimento sobre as lutas daquele tempo, eu sempre digo que a situação não mudou, eu acho que até piorou. Mas a luta tem que continuar, com lágrimas ou sem lágrimas, com dor ou sem dor, a luta tem que continuar, a gente tem que enfrentar. E depois que a gente está dentro da luta, não tem mais volta, a gente tem que continuar. Tudo o que se passou na minha vida: como mulher, como mãe, como esposa e como militante foi muito válido e eu não me arrependo de nada. A dor que eu sinto foi de não poder estar mais tempo com meus filhos, e deles se desagregarem, cada um de um jeito, cada um em lugar diferente... Mas isso foi conseqüência de meu engajamento na luta, não foi exclusivamente a minha escolha [...] não fui eu que escolhi! Foi assim que aconteceu...

Simone Weil, em sua bela obra: *A condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão* (1996: p.346), nos ensina: "O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir. O saber humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro".

Talvez, se buscássemos uma aproximação para definir ou para dizer quem é Elisabeth, seria essa idéia de *enraizamento* proposta por Weil, que poderia nos ajudar a defini-la. Sua alma sempre foi comprometida com seu povo, com a sua gente e com sua terra. O encontro com João Pedro, uma revelação de duas existências devotadas a lutar pelos outros. Duas almas gêmeas inspiradas pelo mesmo desejo de mais justiça, de mais solidariedade, de mais repartição social. Duas formas diferentes de existir, juntadas, em uma mesma experiência de vida e de cidadania, jamais antagônicas, mais enraizadas na busca comum pelos seus iguais e pelos mais próximos. Elisabeth recusou uma melhor vida de partir para Cuba, de abandonar o marido, de abandonar a luta para permanecer ao lado dos filhos. Tudo lhe foi menor, pois enraizada na dor e no sofrimento do outro, enraizada na terra, na participação social, na busca por mais dignidade humana e social, ficou no Brasil, longe dos filhos, na clandestinidade, mas ficou com João Pedro: com ele permaneceu até o trágico desfecho, mas na lembrança presente e na memória viva, estarão juntos sempre.

João Pedro me ensinou muito. Eu fui muito feliz ao lado dele. Ele foi a pessoa que eu amei e que me fez muito. Como mulher, eu convivi vinte anos ao lado dele. Como militante eu tive muita satisfação de dar continuidade à luta dele, de assumir a luta do homem do campo e de enfrentar o latifúndio... Como mãe fiz o que me foi possível... e o que pude.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Sebastião. *A mão armada do latifundio. Margarida: quantos ainda morrerão?*João Pessoa, PB: A UNIÃO, Cia. Editora, 1984.

BECHER, Hoard S. *Outsiders: studies in the sociology of deviance.* New York, Free Press, 1963.

BENJAMIN, Walter. *Magia Técnica, Arte e Política.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória:* ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade.* Lembranças de velhos. São Paulo, Tão, 1983.

FERREIRA, Elizabeth, F. Xavier. *Mulheres, militância e memória.*Rio de Janerio: Fundação Getulio Vargas, 1996.

KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas.* Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência.* São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do Macho.* São Paulo: Moderna, 1987.

WEIL, Simone. *A condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

O ÉDIPO BRASILEIRO: A DUPLA NEGAÇÃO DE GÊNERO E RAÇA[1]

Rita Laura Segato

A Marcosidé Valdivia, ama negra que amamentou minha mãe em Uriburu, La Pampa, Argentina, em 1913.

1. PATERNIDADES NA ETNOGRAFIA CLÁSSICA

Um dos capítulos mais profícuos da antropologia é o que Bronislaw Malinowski fundou nos anos 20 com sua análise das duas formas de paternidade existentes entre os habitantes das Ilhas Trobriand (mais conhecidas como Kiriwina), no arquipélago melanésio do Pacífico Ocidental. Na sociedade de avunculado, matrilineal e patrilocal, dos trobriandeses, separam-se com extrema nitidez as posições do *kadagu*, o irmão da mãe - de quem a criança irá herdar a terra, o nome, o pertencimento a uma aldeia e as regras do seu clan -, do *tama*, o cônjuge da mãe - colega de jogos, figura amorosa, objeto do apego filial na vida cotidiana. Enquanto o *kadagu* encarna a autoridade patriarcal, o *tama* prodiga o afeto paterno:

[1] Agradeço em especial a Carlos Henrique Siqueira, Claudia Maia, Jocelina Laura de Carvalho, Emilio García Mendes, Ernesto Ignacio de Carvalho, Maria Elizabeth Carneiro, Ondina Pena Pereira, Tânia Mara Campos de Almeida, Tiago Amaral e a todas aquelas pessoas que, desde que comecei a ruminar este texto em 1988, me contaram histórias de babás ou me ajudaram a compor o texto.

Em todas as discussões sobre relacionamentos, um pai era descrito pontualmente para mim pelos nativos como *Tomakava*, um 'estranho', ou, mais corretamente, alguém 'de fora'. Esta expressão é também freqüentemente usada em conversações quando os nativos tocam o tema da herança, o tratam de justificar alguma linha de comportamento, o quando, numa briga, tentam diminuir a posição do pai [*tama*] . Uso a palavra "pai" para indicar a relação encontrada na sociedade dos habitantes das ilhas Trobriand, mas deve resultar claro para o leitor que esse termo não deve ser entendido nas várias implicações legais, morais, e biológicas que têm para nós [...]. Seria melhor, para evitar um erro de compreensão, não ter usado a palavra "pai", mas o termo nativo *tama*, e ter falado de uma "relação de *tama*" em lugar de "paternidade". (Malinowski 1966 [1927]: 14-15. Minha tradução).

Nas Trobriands, devido à preeminência do princípio genealógico matrilineal, a linhagem corre através da linha materna e, portanto, a *patria potestas* se encarna no tio materno, enquanto a habitação é definida pelo princípio da patrilocalidade, fazendo com que a criança e a mãe morem na aldeia do pai. É a partir da descoberta de sistemas de parentesco como este, nos quais a figura do pai se desdobra, que a Antropologia passa a incorporar e a discutir a diferença, já existente no Direito Romano, entre o *pater* e o *genitor*, que, por sua vez, deve ser advertidamente desagregada em três diferentes tipos de paternidade: a do *pater* ou pai jurídico; a do cônjuge da mãe; e a do *genitor*, pai biológico, cuja coincidência com o cônjuge da mãe não é de fato necessária (Barnes 1964).

Belas e extensas são as páginas da antropologia que se debruçam na discussão de dois temas derivados daquela descoberta inicial. Estes temas são: a universalidade do Édipo e a afirmação da ignorância da paternidade fisiológica, quer dizer, da participação do homem na concepção, insistentemente reiterada pelos nativos a Malinowski durante seu extenso trabalho de campo. A teoria dos trobriandeses sobre a reprodução humana, pelo menos na época da pesquisa de Malinowski, postula que o espírito de um ancestral retorna e se encarna dentro do útero da mulher e a engravida; o sêmen do parceiro sexual não é considerado.

O próprio Malinowski, a partir de suas descobertas, introduziu a pergunta sobre a universalidade da forma de manifestação do complexo de

Édipo e afirmou, no que acredito ter sido uma antecipação do hoje aceito desacoplamento entre a estrutura edípica e suas manifestações concretas, que na sociedade trobriandesa a triangulação passava por outras figuras do universo familiar — sujeito - irmã - irmão do mãe. O psicanalista Ernest Jones entendeu que se tratava de uma negação do preceito freudiano e instalou-se assim o que veio a ser conhecido como o debate Malinowski - Jones (Malinowski 1973; Jones 1925; 1953).

A polêmica estendeu-se até depois da morte do próprio Malinowski, agora conduzida pelo antropólogo Melford Spiro, que discutiu a leitura malinowskiana da manifestação do complexo de Édipo nas Trobriands e debateu com Edmund Leach o que este último veio a chamar de crença no "nascimento virgem", quer dizer, a concepção sem intervenção do cônjuge da mãe. Segundo Spiro, a tensão edípica não poderia existir com relação ao tio paterno porque este não tem acesso sexual à mãe, e o édipo diz respeito mais ao monopólio sexual sobre a figura materna que à tensão com a autoridade. O fato de que o pai-*tama* não exerce autoridade sobre o filho e, ao contrário, é seu parceiro afetuoso de brincadeiras, torna, para Spiro, o complexo de Édipo do Trobriandés muito mais severo e dramático que o do ocidental, já que aquele vê se completamente impedido de inscrever, deixar rastro, de seu antagonismo com o pai-camarada, já que este não exerce autoridade sobre ele. Isso estaria demonstrado pela ausência absoluta de duplos do pai em sonhos e mitos, o que provaria a imensa dificuldade de simbolização do antagonismo. O recalque, assim, se manifesta extremo, e todas as vias de processamento da ambivalência edípica se encontram bloqueadas (Spiro 1982).

A discussão posterior entre Edmund Leach e Melford Spiro a respeito da efetiva ignorância sobre o papel do pai biológico no processo reprodutivo por parte dos trobriandeses se encontra ainda vinculada a este debate iniciado por Malinowski. O primeiro desses autores iniciou o debate ao rebater a interpretação literal do achado malinowskiano sobre a declarada "ignorância" da paternidade biológica dos trobriandeses, que seria, no entanto, um enunciado sobre a organização social. Em outras palavras, o não-saber expresso sobre o campo da reprodução biológica seria, de fato, um saber metaforicamente declarado sobre o campo da reprodução soci-

al e sobre a linhagem. É o social que assume o lugar do referente desta "fala" nativa, e não o biológico como poderia parecer (Leach 1966;1968).

Se bem, inicialmente, Spiro entra em cena para aceitar como possível a afirmação malinowskiana da "ignorância" da paternidade biológica no sentido de mera falta de conhecimento científico por parte dos nativos (Spiro 1968), mais tarde se decide por outro caminho, argumentando, em consonância com sua interpretação do Édipo nas Trobriands, no sentido de ignorância como recalque: "Ignorância, contudo, pode resultar no somente de uma ausência de conhecimento a respeito de algum fato ou evento, mas também de seu banimento da percepção consciente; para usar um termo técnico: pode resultar de uma *negação*[...] este significado de 'ignorância' sugeriria que, apesar de que os trobriandeses estão cientes do papel reprodutivo do pai, eles reprimem este conhecimento porque é ameaçador ou doloroso" (Spiro 1982: 61). Portanto, enquanto Leach lê a citada "ignorância" como um enunciado sobre a sociedade, Spiro o lê como um enunciado sobre a psique.

2. AS MATERNIDADES BRASILEIRAS NO REGISTRO HISTÓRICO E ESTATÍSTICO

Trouxe aqui uma muito sucinta notícia dessa sofisticada e extensa polêmica para colocar em relevo uma lacuna importante na reflexão da antropologia brasileira sobre estrutura semelhante[2], onipresente entre nós, embora do lado da mãe: o desdobramento da maternidade – a mãe biológica e jurídica, geralmente fundidas numa só, e a mãe que de fato toma conta: a "mãe" e a babá.[3]

As práticas "de longa duração histórica" que Suely Gomes Costa chama *maternidade transferida*, "presentes na vida social desde os primórdios coloniais" (Gomes Costa 2002: 305) incluíram, durante a Colônia e até a segunda metade do século XIX, os serviços das amas-de-leite,

[2] Um dos poucos textos que conheço sobre o assunto é o de Luiz Tarlei de Aração, que desenvolve uma análise com objetivos pouco coincidentes com os meus aqui (1990).
[3] Na literatura antropológica há exemplos de análises do psiquismo em sociedades onde, como na Brasileira, a função materna se distribui entre uma multiplicidade de mães, como o estudo de Kurtz (1992)

que, a partir de então, foram restringindo-se lentamente aos de amas-secas ou *babás*.

> [...] cabia às escravas negras o serviço de ama-de-leite, criando-se assim a figura da *mãe preta*, tão presente na literatura brasileira [...]. A utilização de amas-de-leite, que originalmente era uma prática das famílias abastadas, passa a ser uma demanda também da classe média urbana a partir do século XIX, o que pode ser atestado pela quantidade importante de anúncios na imprensa oferecendo ou procurando o serviço de amas-de-leite de aluguel, e também pela presença constante dessa questão no discurso médico da época (Sandre-Pereira: 473-474)

Este deslizamento de ama de leite para a ama seca como mãe substituta foi conseqüência das pressões higienistas exercidas sobre a sociedade nos consultórios médicos e através da imprensa escrita da época: "Porque ela criou o recém nascido desde os primeiros precários momentos, a pessoa da ama-de-leite tornou-se a mais terrível e alarmante transmissora de doenças". (Lauderdale Graham: 118. Minha tradução). Contudo, fica evidente nos documentos da época que as famílias usuárias do serviço não conseguiram curvar-se aos apelos da modernidade médica e prescindir dos mesmos, e os apelos passaram então a propor soluções de compromisso entre a permanência das criadeiras e os cuidados com sua origem e saúde, especialmente no meio urbano. Portanto, "Tão tarde como 1893, apesar do conselho aos senhores de que deveriam escolher as amas de leite entre 'mulheres cujas origens e vida fossem bem conhecidos, criadas pela família, por exemplo, ' as condições urbanas não permitiam este detalhado escrutínio" e "a maioria recorria a mulheres contratadas, sejam elas escravas ou não" (Ibidem).

A esse período pertencem precisamente aqueles abolicionistas movidos pelas más razões. Refiro-me, por exemplo, a personagens como o escritor Joaquim Manuel de Macedo, autor do Romance *As Vítimas-Algozes*, defensores do fim da escravidão não por razões humanitárias e sim para preservar os brancos da contaminação e da corrupção moral que a presença de negros na intimidade da casa senhorial estaria a introduzir (Macedo 1969).

São de uma virulência que chama a atenção as diatribes da época na imprensa escrita contra as humildes provedoras de maternidade que

doavam seu afeto e cuidado às crianças das famílias brancas e branqueadas. Diatribes estas, impregnadas de intenso ódio, escritas seguramente por homens que, na infância, foram embalados junto a seios como os delas. A estas expressões de ódio opõem-se as de apreço dirigidas ao seio materno branco e limpo, o seio recomendado, agora, da mãe - senhora. Dessa época data a conhecida frase que rodou nosso continente em boca dos higienistas: "mãe tem uma só".

Contudo, não se logra, evidentemente, nem que o estado providencie uma solução pública para o cuidado das crianças – pretas ou brancas -, na forma de creches (Civiletti 1991), nem que as famílias - nem sempre ricas - que vão conseguindo aceder aos meios - nem muito abundantes - para alquilar o serviço das babás, abram mão deste privilégio. Consegue-se, sim, que de amas-de-leite estas se transformem em amas secas.

Poucos textos acadêmicos tocam no assunto da ambivalência com relação às criadeiras do último período colonial e escravocrata ou sua frontal condenação por parte das vozes autorizadas da sociedade (Magalhães e Giacomini 1983; Civiletti 1991). A prática da maternidade transferida e o tipo de relações nela certamente originadas, tanto a partir da perspectiva daqueles favorecidos pelo serviço como daquelas que o prestaram ao longo de quinhentos anos de história ininterrupta têm rastro nas Letras, mas se encontra ausente das análises e das reflexões. A baixíssima atenção a ela dispensada na literatura especializada produzida no Brasil destoa com a enorme abrangência e profundidade histórica desta prática e o seu forçoso impacto na psique nacional.

Essa mesma *ausência de inscrição* no texto acadêmico é também dado e assunto para o que aqui pretendo tratar. Não enquanto tortuoso uso e abuso do corpo submetido para extrair com fórceps literários a conclusão de que se trata de *relação - em - fim*, na saga Gilberto Freyriana marcada por um costumbrismo hoje já enquadrado pela lei (CEDAW – artigo 5, a). Mas sim como uma foraclusão idiossincrática do nome - da - mãe, na linha em que Judith Butler amplia o conceito lacaniano de foraclusão, como argumentarei mais embaixo (Butler 1997). De outra forma esta foraclusão - do - nome da mãe poderia ser descrita de forma mais ortodoxa e concordante com a interpretação lacaniana de psicose como foraclusão (psicótica) do nome do pai, em este caso numa falência

específica da metáfora paterna: sua incumbência de nomear e gramaticalizar a mãe.

É, contudo, nas estatísticas, que podemos rastrear a persistência contemporânea da instituição da mãe-preta, já na sua função de ama-seca e polivalente criadeira dos filhos da classe média. Com efeito, embora o censo brasileiro de 2000 revele uma crescente presença das mulheres na população economicamente ativa (PEA), esta presença concentra-se nas atividades domésticas. O encarecimento progressivo do trabalho doméstico leva à expressiva substituição de mulheres por meninas como forma de manter a sub-remuneração desse tipo de emprego, o que indicaria a prevalência de "continuidades históricas" nesse tipo de trabalho: a evitação da alocação de investimentos no setor social graças à permanência do "trabalho invisível e barato das mulheres". (Gomes Costa 2002: 307). Essa "continuidade histórica" parece-me estar dada pela transposição do trabalho não pago da escrava para o trabalho não pago da menina como mãe substituta, no lusco fusco de uma economia reprodutiva própria do espaço doméstico.

Segundo a Pesquisa Mensal de Emprego do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas de março de 2006, os trabalhadores domésticos representavam, nesse período, 8,1% da população ocupada nas seis regiões metropolitanas investigadas pela pesquisa. Diz o informe: "Por razões histórico-culturais, este contingente de trabalhadores caracteriza-se pela predominância de mulheres (94,3%) e de pretos e pardos (61,8%)." (IBGE 2006: 3). Encontra-se, entre essas 94,3% de mulheres, em sua maioria preta e parda, o contingente de herdeiras das antigas amas-de-leite, hoje transformadas em babás. [4] E ocultam-se, nestes números, a imensa massa de servidoras domésticas sem registro trabalhista.

3. O ESPELHO MITOLÓGICO DAS DUAS MÃES BRASILEIRAS

Em contraste com a relativa ausência de inscrição da dupla maternidade na hermenêutica acadêmica, ela encontra um registro sensível na religião afro-brasileira, o que não deixa de ser uma outra hermenêutica

[4] Ver também, para indicadores de trabalho doméstico, Segato e Ordóñez 2006.

processada com recursos de simbolização diferentes, como são os recursos do vocabulário mitológico. Meu primeiro encontro com essa menção críptica do assunto foi nos bares de Recife, escutando freqüentadores e filhos de santo de terreiros da cidade discutir apaixonadamente em torno de um tema cuja importância eu não conseguia perceber. Achava até engraçado tamanho investimento de energia, noite adentro, em discutir a importância relativa das águas salgadas – a água de mar – e das águas doces – rios, cachoeiras e lagoas. Somente mais tarde vim a compreender que ali se falavam as duas mães: Oxum e Iemanjá, seus dois papeis, seus dois direitos.

Provavelmente deve-se ao interesse em debater a relevância relativa de cada uma de estas mães que um dos poucos fragmentos do mito de origem Yoruba que permaneceu na memória dos membros do culto muito ortodoxo e conservador do Xangô de Recife[5] é precisamente o da separação das águas:

> Nenhum mito de criação é invocado, exceto alguns fragmentos sobre a "separação das águas", que me foram mencionados por umas pessoas com o propósito de argumentar contra o suposto status mais alto de Iemanjá (água salgada) em relação a Oxum (água doce). Por terem as águas doces aparecido primeiro no princípio do mundo, Oxum é nesta versão declarada mais velha que Iemanjá e, portanto, de uma "patente" maior, apesar de a primeira ser comumente considerada como sua mãe. (Segato 2005a: 570)

Na descrição mitológica do panteão de divindades, Yemanja é o que os membros do culto chamam de "a mãe legítima" dos orixás, fazendo aqui coincidir o aspecto de mãe biológica, que deu a luz os deuses filhos que formam o panteão, com a mãe jurídica. Com efeito, diferentemente do caso antes referido da paternidade trobriandesa, superpõem-se aqui a *genetrix* e a *mater* juridica, e o nome comum de "mãe legítima" é aplicado ao papel coincidente das duas funções. Ainda uma segunda – embora, em realidade terceira, por ser as outras duas, nesta perspectiva, uma só – forma de maternidade existe no contexto do culto, cujos membros claramente separam esta maternidade "legítima" daquela exercida pelo que

[5] Me refiro a permanecer, em seqüência histórica, e não a mitos recuperados em tempos mais recentes, por meio de pesquisa formal ou informal.

chamam "a mãe de criação", representada por Oxum. A miúdo, neste ambiente, como já disse, a conversação ordinária toca o assunto da diferença entre criar filhos e pari-los.

Além da prática muitíssimo comum de dar e receber filhos para criar entre o "povo do culto", onde a circulação de crianças e a prática de criação de filhos não próprios é regra (Segato 2005b), esta oposição evoca a diferença histórica e sociológica entre a mãe branca da Casa Grande, e a babá negra, criadeira dos filhos brancos e "legítimos". Embora respeitada e opulentamente cultuada, Yemanjá não angaria muita simpatia por parte dos fieis quando estes se manifestam na intimidade das rodas do culto.

Yemanjá (Segato 2005d) é descrita como uma mãe fria, hierárquica, distante e indiferente. Sua maternidade é convencional. Embora meiga em aparência, as pessoas dizem que sua meiguice é mais conseqüência do seu autocontrole e boas maneiras que a um coração compassivo e terno - em oposição o carinho verdadeiro de Oxum, a "mãe de criação".

Como divindade associada ao mar, diz-se que ela compartilha as qualidades deste. Ela é "traiçoeira" e "falsa", como o mar. Achamos, aqui, evocada, a traição histórica do Atlântico ao trazer os escravos para o Novo Mundo e interpor definitivamente sua distância com a África. Há, nesse sentido, uma ambivalência com relação ao mar, que separou no passado, mas liga no presente as costas dos dois continentes.

O elemento da "falsidade" é atribuído explicitamente à duplicidade entre a imprevisível superfície do mar, que esconde, embaixo, a próxima pancada das ondas: "Você vê a superfície, mas não vê o fundo", como as pessoas costumam dizer. No oráculo de búzios, Yemanjá "fala" em duas posições chamadas *obedi* e *ossatunukó*. A primeira significa "traição", e a segunda: "vemos a superfície mais não vemos o fundo - falsidade".

Esta característica da imprevisibilidade do caráter de Yemanjá se encontra espelhada também, como tentei demonstrar em outro lugar (Segato 1999), na canção icônica desta divindade, Okarilé, onde a alternância e a duplicidade entre quatro compasses binários e três ternários no *beat* da toada, entre outras características, introduzem sobressaltos cíclicos no ritmo que podem ser visualizados na dança do orixá em possessão.

No mito da coroação do rei dos orixás do Panteón, Yemanjá - e não o pai, Orixalá – é quem deposita a coroa na cabeça de um dos seus filhos. E

o mito diz que, quando finalmente o dia da coroação chegou, tudo estava preparado para coroar o primogênito e mas responsável e industrioso dos filhos, Ogum. No entanto, Xangô, o mais novo, e o preferido da mãe – descrito como malcriado, sedutor e cobiçoso - preparou uma poção sonífera e a ofereceu a Ogum "no cafezinho". Uma vez que Xangô pôs Ogum para dormir, vestiu-se com um pele de ovelha para se passar por seu peludo irmão mais velho – a pele coberta de cabelo indica o caráter primogênito, primitivo, de Ogum – e, assim, aceder ao trono. Na semi-obscuridão que o protocolo exige, a coroação começou. O motivo do mito que o "povo do santo" destaca, aqui, invariavelmente, é que a mãe percebeu, imediatamente antes de depositar a coroa, que o filho que se encontrava no trono não era Ogum e sim Xangô. E são enfáticos ao dizer que "porque Yemanjá evita a anarquia a qualquer custo", ela prosseguiu com a cerimônia da coroação e investiu como rei o filho errado.

Na leitura do povo, Yemanjá permitiu que Xangô usurpasse a coroa de Oxum por meio de um truque - "como ele sempre faz" - porque colocou a ordem antes da verdade e a justiça: "ela não quer nada que possa perturbar a ordem na sociedade. Por isso, embora ela soubesse, ela corôo o filho errado". Vemos aqui descrita a fundação do reino da injustiça e do favoritismo, o reino desigual de Yemanjá. Essa regra se encontra na base da história e na base do estado. Neste mito, Yemanjá representa a ordem do Estado, que deve ser preservada a qualquer custo independentemente de que ela sustente ou não princípios de justiça. E a aceitação da coroação injusta representa nada mais do que o mero reconhecimento do meio em que os escravos e seus descendentes tiveram que viver. A "mãe legítima", a *mater* e *genetrix*, ém oposição à mãe criadeira, epitomiza as mazelas desse meio falso, traiçoeiro e, por encima de tudo, injusto.

Na duplicação entre Ogum e Xangô há, ainda, ecos da duplicação Yemanjá – Oxum. Contudo, a simpatia popular não se deposita aqui no orixá trabalhador e disciplinado, o "legítimo" primogênito, mas se deposita no filho astuto, que ganha suas demandas mediante truques, o rei ilegítimo que usurpou a coroa com um golpe de astúcia. É com este filho que o povo se identifica: ele nos fala da única forma de sobreviver num estado onde a lei não sustenta a justiça senão a ordem. Aqui, o mito indica complexidades quase insondáveis da psique nacional na perspectiva de um povo que foi incorporado à força na nação por meio da trata de escravos, para logo ser mantido na marginalidade econômica e política devido à ausência absoluta de políticas públicas capazes de reparar seu modo de inclusão no seio da nação. É pelo lado da "ilegitimidade" que este povo se decide ao falar dos seus mitos. E celebra a situação sem saída que obrigou à "mãe legítima" a optar, afinal, "por medo da anarquia", pelo rei ilegítimo, irreverente, que subverteu a ordem de acesso à coroa. Resta saber se este novo rei transformará a ordem à que acaba de ingressar ou será transformado pela proteção de Yemanjá e as condições de inclusão por ela impostas – "Yemanjá protege o filho errado embaixo da sua saia", diz o povo.

Fica assim exposto o discurso político do mito. Seu críptico enunciado aponta para a mentira que se encontra na própria fundação do *establishment* e de suas leis. Embora se perceba um estranhamento ético latente, a intenção do comentário mítico não é formular um estatuto moral alternativo, mas produzir uma sociologia, uma hermenêutica própria do meio social. Esta sociologia pragmática – como a chamei em outro lugar (Segato 1995), constitui um manual de sobrevivência baixo num regime alheio e arbitrário.

Em síntese, neste "códice" religioso,[6] a figura da "mãe legítima" faz referência a pelo menos três temas nucleares para a tradição, em geral carregados de ambivalência: a separação dos vínculos de parentesco dos laços biológicos (ver, extensamente, em Segato 2005b e 2005); o papel do mar na separação da África originária; e a indiferença e a traição do estado (Segato 1995 e 2005a).

A descrição das duas mães na codificação do mito e nos comentários do povo sobre o mesmo discorda em muito do discurso dos higienis-

[6] Tenho chamado "códice religioso afro-brasileiro (Segato 1998)" ao conjunto de motivos e temas que se repetem encarnados na interação das divindades do panteão, e que podem ser também encontrados nos padrões de interação social, nas práticas rituais, e na conversação informal entre os membros. De forma semelhante aos *códices* mexicanos e apesar de que estes são registros pictóricos enquanto a tradição a que me refiro é predominante oral, o resultado de codificação resulta da redundância e consistência de um grupo de motivos. Trata-se de um códice filosófico, no qual alguns princípios da visão de mundo são repetidos insistentemente, de maneira que resulta possível identificar os padrões básicos e as idéias comuns que se encontram na base da mitologia, do ritual e da vida social. Chamei isto de códice pela fixidez e estabilidade de seus caracteres e dos padrões de sentido que veicula.

tas brancos mencionado anteriormente. Estamos aqui frente à bifurcação - tão difícil de achar pela ação eficiente do discurso hegemônico da nação brasileira - do registro simbólico de uma fala branca e uma fala negra nos documentos. Por razões das mais diversas, não seria fácil encontrar esta divergência das falas em entrevistas e enquêtes a céu aberto, do tipo sociológico, que perguntassem sobre os atributos relativos das duas mães. A ação discursiva de um movimento cujo propósito foi e é criar uma ideologia assim chamada "universalista" e culturalista da nação cordial e englobante, a cargo do braço ideologicamente armado da Antropologia e das Ciências Sociais a partir de autores como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e a capacidade hegemônica do discurso assim manufaturado, bloqueiam com impressionante eficiência a inscrição de sujeitos posicionados diferentemente e que pretendam enunciar esse posicionamento diferenciado nas suas falas. Isto, sem ainda mencionar o trabalho da hegemonia do discurso burguês em todo o espectro das sociedades capitalistas, que unifica as aspirações, fazendo neste caso que mães dos estratos sociais menos favorecidos (como achei entre as próprias mulheres do Candomblé) aspirem, por sua vez, a contratar babás como um bem prezado no universo familiar. É, portanto, nas vozes codificadas do discurso higienista e do mito que encontramos a marca inconfundível e contrastante das duas posições a falar sobre o perfil e o valor de cada uma das mães.

4. A FORACLUSÃO DA *MÃE -PRETA* PELO DISCURSO BRANCO

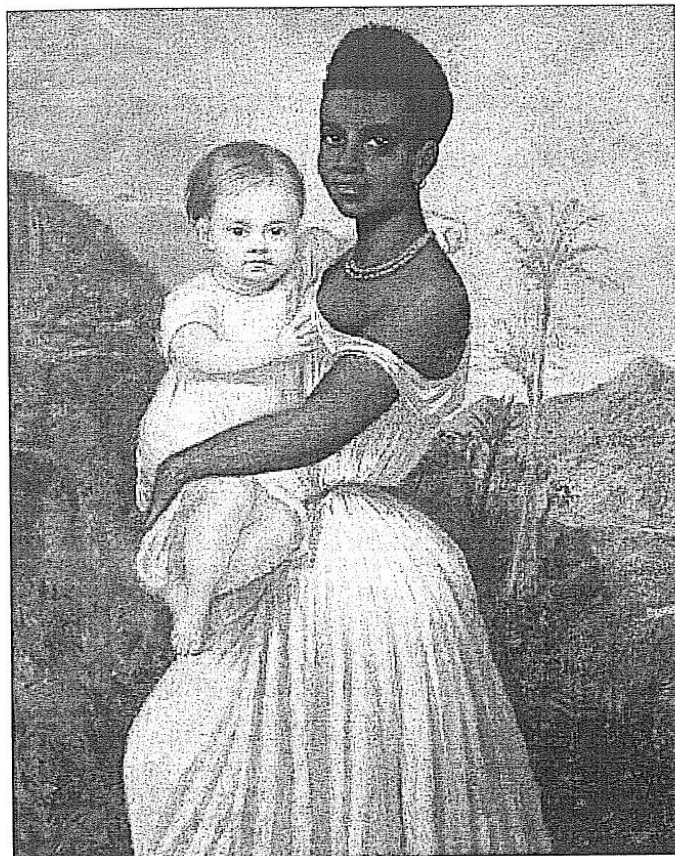
Esta detalhada hermenêutica da duplicação das mães que a metáfora do mito providencia contrasta com a ausência, na hermenêutica branca, do tema de grande profundidade histórica da babá. O caráter duplo do vínculo materno, me parece, mereceria uma instalação mais contundente nas análises da psique e da sociedade brasileiras, já que não se trata de fenômeno trivial ou sem conseqüências. Porém, o racismo acadêmico estabelecido no país não o permite e o banimento implícito deste tipo de indagação é o resultado.

Como estrangeira, um momento marcante de meu encontro com o tema aconteceu quando, anos atrás e mãe de um filho pequeno, visitei o

palácio real de Petrópolis em companhia de um grupo de colegas professores de Antropologia[7]. No périplo que realizávamos, conversando sobre temas relativos ao mundo social em torno de nós - hábitat e objeto -, tomou-me por surpresa e acabou separando-me do grupo o encontro visual que tive com um pequeno quadro que se encontrava num dos salões, solitário, encima de um piano e sem qualquer identificação. O que me impressionou, a ponto de me sobressaltar, foi a atualidade da representação, já que vi nele uma cena de hoje, uma cena nossa, a nossa casa. Dois seres de cor de pele contrastante unidos por um abraço que delatava intensa sedução amorosa: o erotismo materno-infantil de que falavam as primeiras contribuições a uma compreensão feminista da maternidade[8]. Babá e nenê, ontem e hoje - disse para mim. A rósea mão do bebê se apoiava confiante no pequeno seio da jovem e orgulhosa mãe negra, que parecia mostrá-lo ao mundo (certamente, ao pintor) com o orgulho de toda mãe, ao tempo que oferecia ao bebe sua proteção envolvente e segura. Busquei em torno da pintura qualquer placa que pudesse levar-me na direção de um passado tão atual. Mas não achei.

Somente uns sete anos mais tarde, em 1995, folhando livros antigos de história brasileira na biblioteca latino-americana da Universidade de Florida, em Gainesville, viria a reencontrar-me com o surpreendente e ao mesmo tempo familiar quadro que vira aquele dia, e a obter uma identificação para o mesmo. Tratava-se, segundo li, de "D. Pedro II, com ano e meio de idade, no colo de sua ama", retrato a óleo de Debret. Em 1998, no livro *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, de Lilia Moritz Schwarcz, aparece uma reprodução do mesmo quadro, mas a legenda introduz uma dúvida e diz somente que as figuras pintadas por Debret se atribuem a D. Pedro II e sua babá. Devido à incerteza, seja do seu autor, seja das figuras representadas, o Museu Imperial o exibe hoje como "Anônimo. Mucama com criança ao colo. Óleo sobre tela, sem assinatura".

---

[7] Otávio Velho, Luiz Eduardo Soares, Rubem César Fernandes e José Jorge de Carvalho.
[8] Friday 1997 (1977)

Sendo que a imaginação dos que tiveram a obra ao seu cargo até recentemente a perceberam como uma representação do príncipe D. Pedro de Alcântara, a tentação foi grande, então, de recorrer a Ernst Kantorowics e sugerir que pressentimos, no óleo, um velando o outro, "Os Dois Corpos do Rei" (1998), seu corpo privado e seu corpo público. Somente que, no

quadro, o corpo privado se subdivide, por sua vez, em dois, um material e um transcendente, e, na verdade, o público e o privado aparecem aqui num estado de confusão extremamente fecunda para a imaginação da intérprete. O bebê róseo e carnal agarrado em gesto fusional ao braço negro de quem completa seu mundo projeta, simultaneamente, a partir do pequeno óleo, uma cena pública, uma cena privada, e uma cena privadamente pública.

Vemos um bebê qualquer, flagrado e incomodado na sua cena edípica cotidiana, quiçá fazendo lentamente o trânsito; o pintor: a Lei que o instalará no mundo não meramente como sujeito só, mas, neste caso particular, como sujeito transcendente; a babá: a mãe Iocasta, negra. O bebê, sujeito interpelado e arrancado da sua completude, resiste-se a retirar a mão do seio da mãe. Ele me parece ser, simultaneamente: um bebê; uma alegoria do Brasil que se apega a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas não por isso menos verdadeira - África; e um espelhamento transcendental que outorga força de realidade, quem sabe a rebelia, a todos aqueles bebês "legítimos" da nação no processo de um desprendimento forçoso do colo morno, da pele sempre mais obscura, da intimidade da mãe - negra, fusão dos corpos, impossibilidade duradeira de dizer eu – tu.

Porém, ainda, algo mais: esse desprendimento que aqui vemos preanunciado, essa grande perda, é um duplo desprendimento: nele se sacrificam ao mesmo tempo a mãe e a obscuridão da sua pele – a África originária. E isso tem conseqüências idiossincráticas na emergência de um sujeito que vai ter que operar uma dupla obliteração, cuja ferocidade será nada mais e nada menos que proporcional ao apego que aí estava.

Desgarra-se a mãe não-branca e sonega-se a sua possibilidade de inscrição - embora codificada e críptica, como sempre ocorre no psiquismo -, ao contrabandear-se, no seu lugar, uma outra cena que bloqueia indefinidamente a possibilidade do seu resgate. Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro foi à procura das amas naqueles historiadores - Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Emília Viotti da Costa, entre outros - considerados clássicos e que são ainda hoje amplamente lidos, encontrando neles a utilização da imagem da mãe preta, da ama-de-leite como elemento narrativo instrumental na composição da ideologia de suavização da escravidão no Brasil. Diz ela:

> Agora como figura, a 'ama negra' é invocada, como se incorporasse e explicitasse, nela, as experiências múltiplas – talvez nem sempre tão boas e ternas – das escravas na atividade do cuidado maternal. Mulheres destituídas de expressão própria ou política, desprovidas de seus corpos e destinos, que, também no discurso de viés marxista, reaparecem em imagem singular, acentuando a feição 'amaciadora' dos embates da vida – de classe, raça e etnia [...]. Com cheiro de quitutes, a imagem negra de mulher mãe figura no palco minado pelos conflitos de classe e derrama afetividade no imaginário, tornando mais leve e mais suave o peso e o jugo da escravidão na memória social. (Ribeiro Carneiro 2001: 44-45).

Se o contrato hoje retira da mãe-babá sua condição humana, a imagem da mãe preta terna e seu retrato de feição amaciadora são utilizados para minimizar a violência da escravidão. Estamos frente a um "crime perfeito" baudrillardiano: os aspectos exteriores da cena parecem preservar-se como uma casca ou epitélio, enquanto aspectos determinantes do seu conteúdo são removidos e substituídos sub-repticiamente por outros através de uma estratégia de verossimilitude (Beaudrillard 1996).

A ignorância dessa cena, o silencio que a suprime, a invisibilidade persistente do fundo trágico que a sustenta e sua diluição literária num painel de costumes afinal festivo[9], contrastam, por exemplo, com a exaustiva inscrição dada pelos mexicanos, através das épocas, ao tema equivalente do *malinchismo* e a repulsão da origem. É permanente na historiografia mexicana, nas artes, na literatura, na crítica literária, na antropologia e no vernáculo, a atenção dada à tortuosa ambivalência do povo mexicano a respeito do complexo resultante da mãe Malinche: a mãe índia, concubina, ilegítima, de toda a nação mexicana, que fora escrava, primeiro dos astecas e mais tarde dos espanhóis: a amante de Cortés. Mãe dos "hijos de la chingada", violada e fértil, la Malinche fue tradutora e traidora entre o espanhol e as várias línguas indígenas do México pré-colombiano. Os mexicanos se percebem e se inscrevem na história, apesar da ambivalência e da insegurança que de isso resulta, como sendo filhos ilegítimos dessa união e da cópula entre as duas linhagens tão antagônicas então quanto hoje (Messinger Cypess 1991). Inscrevem nas Letras esta origem como maldição fundacional: a maldição da Malinche. Há, portanto, simbolização sem

[9] Refiro-me ao trabalho de elaboração e digestão do indigesto que Gilberto Freyre realizou para a nação.

mistificação e sem ocultação dos aspectos irreparáveis e indesejáveis deste berço da nação. O exercício do poder e a submissão não são espectacularizados em cenas de gozo, e o elemento do estupro originário continua a acenar desde o passado, odioso e indefensável. A derrota e sofrimento dos vencidos não resultam festivamente escamoteados no ensaio e permanecem dramáticos, ainda na versão dos escritores liberais. Correntes literárias, historiográficas e antropológicas da maior importância na nação representam a colusão ancestral do público com o privado como uma história em clave trágica e não como uma comedia italiana (Paz 1994; Bartra 1987, Fuentes 1992, entre outros).

A supressão dessa cena no Brasil ou seu equivalente cancelamento pela via da duplicação romântica me lembram, em associação livre, uma outra cena onde se toca nesta chaga do que daqui *não pode ver-se*, mas sim de fora, deixando sugerido um paralelismo entre três olhares estrangeiros convergentes, a começar por Debret. O relato é de Nelson Rodrigues, que fala da visita que Sartre fez ao Brasil, em companhia da Simone de Beauvoir, em 1960. O Sartre que Nelson aqui retrata já se encontrava engajado na luta pela descolonização de Argélia e logo prefaciaria Os condenados da Terra de Frantz Fanon (1961). Certamente os setores da élite carioca que o anfitrionaram – e cujo encontro aqui descreve Nelson – evocaram nele o Fanon anterior ao destelho da consciência, aquele Fanon que, na Martinica, ainda se pensava francês:

> Ah! Sartre! Nas suas conferências a platéia o lambia com a vista [...] Parecíamos, ao ouvi-lo, uns trezentos cachorros velhos. [...] olhava para a gente, como se nós fossemos um horizontes de cretinos. [...] Uma noite, lá foi ele, com a Simone de Beauvoir de namorada, ao apartamento de um colega. Era o mesmo desprezo. Olhava para os presentes como quem diz: - "Que cretinos! Que imbecis!" Em dado momento vem a dona da casa oferecer-lhe uma tigelinha de jabuticabas. O Sartre pôs-se a comê-las. Mas, coisa curiosa, ele as comia com certo tédio (não estava longe de achá-las também cretinas, também imbecis). Até que, na vigésima jabuticaba, pára um momento e faz, com certa irritação, a pergunta: - "E os negros? Onde estão os negros?" O gênio não vira, nas suas conferências, um mísero crioulo. Só louro, só olho azul e, na melhor das hipóteses, moreno de praia. Eis Sartre posto diante do óbvio. Repetia, depois de cuspir o caroço da jabuticaba: - "Onde estão os negros?". Na janela, um brasileiro cochichou para outro brasileiro: - "Estão por aí assaltando algum *chauffeur*".

> "Onde estão os negros?" – eis a pergunta que os brasileiros deviam se fazer uns aos outros, sem lhe achar a resposta. Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros. [...] Desde garoto, porém, eu senti a solidão negra. "Eis aqui o que aprendi do Brasil: - aqui o branco não gosta do preto; e o preto também não gosta de preto". (RODRIGUES 1993: 50-51)

O "onde estão os negros" da exclamação sartriana, equivale-se à minha pergunta estupefata: "onde está a babá?". A busco, por exemplo, na excelente coletânea *A História das Mulheres no Brasil*, e não a encontro. Neste belo e importante livro, a palavra *babá* não aparece nem uma única vez, apesar de fazer parte do léxico convencional da língua portuguesa. A babá não está tratada nem para abordar aspectos da sua subjetividade nem da sua inserção social. Muito menos se indaga sua presença a partir da perspectiva das crianças que viu crescer ou das mães "legítimas" que nela delegaram o exercício de uma parcela importante da tarefa materna. Não encontro nem rastro desse feixe de relações. Como muito, acho a categoria "amas-de-leite" como parte de duas enumerações de serviços prestados por mulheres, uma na página 250: "As escravas trabalharam principalmente na roça, mas também foram usadas por seus senhores como tecelãs, fiadeiras, rendeiras, carpinteiras, azeiteiras, amas-de-leite, pajens, cozinheiras, costureiras, engomadeiras, e mão-de-obra para todo e qualquer serviço doméstico" (KNOX FALCI 2006); e outra na página 517: "As estatísticas sobre o Rio grande do Sul em 1900 mostram que cerca de 42% da população economicamente ativa era feminina [...]não faltam exemplos de trabalho feminino: lavadeira, engomadeira, ama-de-leite, cartomante" (FONSECA 2006: 517). Sim encontro, nesta obra, o registro do grande tema da circulação de crianças e da importância do parentesco não consangüíneo nas classes populares, que mencionei anteriormente tematizado pelo comentário mitológico do Xangô do Recife e do qual tratei amplamente em outra parte (SEGATO 2005b): "Para fazermos considerações sobre a maternidade em grupos populares, temos portanto de levar em consideração também avós, criadeiras e mães de criação" (FONSECA op. cit.: 535-539; e o tema também aparece em Pinto Venâncio 2006: 202). Mas sempre sem qualquer análise específica e como parte de enumerações.

Já no século XX, parece-me que a função crucial da babá é engolfada no ponto cego, num vazio intermediário deixado pelo desdobramento das

três mulheres que entram, sim, no registro das autoras: a mãe privadamente pública que Margareth Rago chama "mãe cívica" (RAGO 2006: 592), a mulher fatal, e a mulher trabalhadora que passa a formar parte das classes populares produtivas, das quais os negros e, em especial, as mulheres negras são excluídos. O que se foraclui na babá é, ao mesmo tempo, o trabalho de reprodução e a negritude. *Trata-se de uma foraclusão, de um desconhecimento simultâneo do materno e do racial, do negro e da mãe.*

Um dos raros lugares onde encontro o reconhecimento desta presença e também a indicação do paradoxo e a aglutinação de sentidos que ela representa é na descrição de um historiador de sensibilidade cultivada para o tema racial, que faz tempo mora e ensina fora do Brasil [10]. Refiro-me a Luiz Felipe de Alencastro, ao comentar a fotografia, feita no Recife por volta de 1860, da capa do volume 2 da *História da Vida privada no Brasil*, por ele organizada. A página-Epílogo escrita por Alencastro sobre esta foto é preciosa, emocionada e bela. Sinto muito não poder reproduzi-la inteiramente aqui.

> O menino veio com a sua mucama. [...], inclinou-se e apoiou-se na ama. Segurou-a com as duas mãozinhas. Conhecia bem o cheiro dela, sua pele, seu calor. Fora no vulto da ama, ao lado do berço ou colado a ele nas horas diurnas e noturnas da amamentação, que seus olhos de bebê haviam se fixado e começado a enxergar o mundo. Por isso ele invadiu o espaço dela: ela era coisa sua, por amor e por direito de propriedade. [...] O mistério dessa foto feita há 130 anos chega até nós. A imagem de uma união paradoxal mas admitida. Uma união fundada no amor presente e na violência pregressa. Na violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho de seu senhor. Quase todo o Brasil cabe nessa foto (ALENCASTRO 1998a: 439-440).

O "direito de propriedade" que o autor indica aqui não é exclusivo do senhor e do escravo, é também o sentimento edípico de toda criança com relação ao território inteiro e indiscriminado do corpo materno-infantil. Este sentimento de propriedade territorial sobre o corpo da mãe como parte do próprio demora e custa em ser abandonado. Ele é persistente. O sujeito se prende a ele por muito tempo até depois de que já compreendera que a unidade territorial originária não é tal. Quando se perde o sentido de unida-

[10] Luiz Felipe de Alencastro morou na França, onde atualmente leciona, entre os anos 1966 e 1986, e desde 1999 até o presente (Alencastro 2005)

de, permanece o sentimento de propriedade. O que era um, passa a ser o pressuposto do domínio de um sobre o outro. Tudo o que trai ou limita esse domínio não é bem recebido, e facilmente o sentimento amoroso transforma-se em ira perante a perda daquilo que se crê próprio. Se somarmos isto ao fato de que se é, de fato, proprietário ou locatário, do corpo da mãe, por aluguel ou por salário, a relação de apropriação se duplica, e assim também suas conseqüências psíquicas. Finalmente, percebemos o agravamento das dificuldades ao lembrar que a mãe substituta, escrava ou contratada, ainda quando se invista afetivamente no vínculo contraído com a criança, permanecerá dividida, "fendida", como diz o nosso autor, pela consciência de um passado - de escravidão ou pobreza - que não lhe deixou escolha. Por mais amor que sinta, sempre saberá que não chegou ao vínculo como conseqüência de suas próprias ações e, sim, coagida pela busca de sobrevivência.

É também Alencastro que, pedindo tolerância para com os exageros da sua fonte, nos conta que, em 1845 não havia em todo o Império cinco mães de classe alta, dez de classe média, nem vinte da classe baixa que amamentassem, sendo substituídas por mulheres escravas ou libertas alugadas para essa finalidade. A situação muda em algo a partir de 1850, quando a imigração portuguesa da época permite alugar amas brancas (1998b: 63). Essa substituição vai se dando no contexto, já mencionado acima, das pressiones higienistas para evitar o poder contaminador, em especial, das mães de leite de origem africano. No Brasil, essas pressões não conseguem erradicar, como sucederá em Europa e os Estados Unidos, as práticas da maternidade transferida, e somente introduzem algumas transformações e limites. Entre elas, nos casos em que se conta com poder aquisitivo suficiente, a de alugar amas brancas: se uma mucama escrava era "*posta a alugar-se* pelo seu proprietário, a senhora livre *se aluga* ela própria" (Ibidem: 64).

A objectificação do corpo materno - escravo ou livre, negro ou branco - fica aqui delineada: escravidão e maternidade revelam-se próximas, confundem-se, neste gesto próprio do mercado do leite, onde o seio livre oferece-se como objeto de aluguel. Maternidade mercenária se equivale aqui à sexualidade no mercado da prostituição, com um impacto definitivo

na psique do infante no que respeita à percepção do corpo feminino e do corpo não branco.

A procura dos pudentes por amas de leite brancas acaba revelando também uma outra superposição: a da herança do leite com a herança do sangue.

O *Constitucional*, jornal paulistano, explicava em 1853: 'O infante alimentado com o leite mercenário de uma africana, vai, no desenvolvimento de sua primeira vida, aprendendo e imitando seus costumes e hábitos, e ei-lo já quase na puberdade qual outros habitantes da África central, sua linguagem toda viciada, e uma terminologia a mais esquisita, servindo de linguagem' (*O Constitucional* 7/5/1853:3, apud Alencastro 1998b: 65)

O que a fonte aqui refere faz todo sentido: uma criança amamentada ou simplesmente cuidada, desde cedo, por uma ama de pele mais obscura, uma ama com raízes na escravidão, terá incorporada esta imagem como própria. Uma criança branca, portanto, será também negra, por impregnação da origem fusional com um corpo materno percebido como parte do território próprio, ainda no caso relativamente pouco freqüente de que não tivesse rastros de uma miscigenação ocorrida nas três últimas gerações em sua genealogia. Nas diatribes, portanto, que opunham um "leite mercenário" e contaminador ao "leite gratuito" e benigno da mãe biológica, não somente a voz do discurso higienista se encontrava presente: a modernização se superpunha aqui à "ojeriza racial voltada contra os negros" (Ibidem: 66). Discurso modernizador e racismo se entrelaçavam aqui num enunciado só contra um inimigo que impregnava, de dentro e a partir de sua própria interioridade, a ontologia do branco no Brasil (Carvalho 1988; Segato 1998).

O vínculo edípico da relação de leite, ainda quando não envolve a relação de sangue entre mãe e filho é tematizado em diferentes culturas. Como afirma Gilza Sandre-Pereira, "O leite, entre outras substâncias corporais, é investido de um forte aspecto simbólico em diferentes culturas, e a amamentação ultrapassa, assim, de forma evidente, o quadro biológico e nutricional. [...] Mesmo quando o aleitamento não é concebido em termos da criação de uma ligação de parentesco, o que ocasionaria por si só interdições no plano sexual, a relação entre o esperma e o leite está na

origem de interdições sexuais em muitas sociedades (2003: 471-472[11]). Sandre-Pereira cita Freud para enfatizar as dimensões eróticas do aleitamento: "Quem já viu uma criança saciada recuar do peito e cair no sono, com as faces coradas e um sorriso beatífico, há de dizer a si mesmo que essa imagem persiste também como norma da expressão da satisfação sexual em épocas posteriores da vida." (FREUD 1997: 60).

O parentesco de seio, transformado mais tarde em parentesco de colo e mamadeira, e a ancestralidade negra que ele determina na pessoa negra ou branca ficam assim expostos. Os laços de leite iniciais e a intimidade do colo que lhes deu continuidade histórica conferem características particulares ao processo de emergência do sujeito assim criado. Neste caso, a perda do corpo materno, ou castração simbólica no sentido lacaniano, vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Ocorre um comprometimento da maternidade pela racialidade, e um comprometimento da racialidade pela maternidade. Há uma retroalimentação entre o signo racial e o signo feminino da mãe. Portanto, longe de dizer que a criação do branco pela mãe escura resulta numa plurirracialidade harmônica ouque se trata de um convívio inter-racial íntimo como fazem os que tentam romantizar este encontro inicial, o que afirmo é, pelo contrário, que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num gesto psíquico só.

Olhando a cena a partir do pensamento crítico da pós-colonialidade, percebe-se que a entrada do discurso higienista brasileiro superpõe-se e replica este gesto psíquico. Na sua transferência ao Brasil por médicos e pedagogos, aproveita-se a externalidade da postura higienista, moderna e ocidental, para produzir aqui uma situação de externalidade com relação ao quadro percebido como de contaminação afetiva e cultural pela África. O higienismo oferece a possibilidade de um olhar de fora, estranhado, a uma élite que está, precisamente, buscando essa saída. A foraclusão da raça encarnada na mãe é fundamentalmente isso: é o acatamento da modernidade colonial como sintoma.

[11] É surpreendente que, neste artigo, a autora acata com absoluta tranqüilidade o uso da expressão desabonadora "mães de leite mercenárias", vocabulário dos higienistas misóginos, e a reproduz várias vezes no seu texto sem qualquer comentário ou crítica.

Encontro nas mudanças históricas da forma de retratar as crianças de boas famílias uma alegoria perfeita do processo que culmina com a imposição absoluta do olhar higienista e racista próprio da modernidade periférica e o conseqüente apagamento da figura da mãe não branca. Rafaela de Andrade Deiab analisou a transformação paulatina do tratamento fotográfico das crianças com suas babás nas fotografias tomadas por Militão de Azevedo em seus dois estúdios de São Paulo entre 1862 e 1885. Até aproximadamente 1880, as fotos captavam as crianças em composições na moda internacional da época; somente que, no Brasil, o típico quadro europeu da mãe segurando a criança junto ao rosto era substituído pela babá negra ocupando esse lugar. A autora explica o fato lembrando que a baixa sensibilidade do negativo exigia um tempo de exposição prolongado durante o qual a criança devia permanecer imóvel: "Estando mais habituados com elas, diminuía-se o risco de que os bebês ficassem inquietos durante a feitura do retrato". A substituição da mãe pela babá revelava, portanto, que a intimidade e confiança eram maiores com esta última, única capaz de manter a criança tranqüila durante o tempo necessário para tomar a fotografia. Contudo, em torno de 1880, diz a autora, as composições revelam a progressiva intenção de ocultar a figura da ama negra que, ainda assim, necessariamente, continua a sustentar o bebê no seu colo para este poder ser fotografado, e "as amas negras passam a existir nas fotografias como rastros: uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens"; "a princípio mostrada com orgulho, de rosto inteiro, depois escondida, em segundo plano, desfocada e retocada, até ser completamente retirada do quadro nacional. No entanto, mesmo encoberta, ela persistia nos hábitos consolidados durante três séculos" (ANDRADE DEIAB 2005: 40). Impressiona, no artigo citado, a fotografia de um bebê loiro apoiado encima do que parece ser um cobertor escuro, por baixo do qual se adivinha uma mão prendendo o pequeno corpo e a outra apertando a mãozinha da criança como para lhe dar conforto frente à ameaça da lente intrusa. Porém, nada se enxerga debaixo do pano, e o contorno da babá oculta somente se deduz pelo relevo da fazenda. Eis aqui o grafismo perfeito para essa ausência na memória nacional: um manto de esquecimento recobre a mãe e sua raça. Raça e maternidade

encobertas, emerge no seu lugar o vazio da foraclusão que substitui a realidade intolerável.

Jurandir Freire Costa, como eu, aponta para o silêncio que paira, na psicanálise, sobre o tipo de violência que chamamos racismo:

> Pensar que a psicanálise brasileira, para falar do que nos compete, conviveu tanto tempo com estes 'crimes de paz', adotando uma atitude cúmplice ou complacente, ou, no melhor dos casos, indiferente, deve conduzir-nos a uma outra questão: que psicanálise é esta? Que psicanalistas somos nós? (1984: 116).

E se aproxima do problema que venho esboçando, porém sem nomear a babá.

Para este autor, racismo é violência, e é uma violência exercida sobre o corpo e sobre o papel do corpo como suporte da identidade: "*ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a *ideologia de corpo*"; "o sujeito negro, ao repudiar a cor repudia radicalmente o corpo"; "A relação persecutória com o corpo expõe o sujeito a uma tensão mental cujo desfecho, como seria previsível, é a tentativa de eliminar o epicentro do conflito." "O sujeito negro, possuído pelo ideal de embranquecimento, é forçado a querer destruir os sinais de cor do seu corpo e da sua prole" (1984: 107-108).

Contudo, parece-me que Jurandir Freire Costa fica aquém das possibilidades da sua análise quando coloca no centro da mesma o sujeito negro como único portador do sintoma. Esse sintoma pertence a muitos sujeitos branqueados, considerados não – negros, na sociedade brasileira. É evidente que, em sua emergência, o sujeito, qualquer que seja sua cor, deve deixar para traz, num movimento único, a mãe com sua negritude. Seja esta negritude a atual, ou a da genealogia de escravidão que ainda ecoa por trás do colo alugado do presente. O fato de que a mãe se encontra impregnada por esta genealogia que vai do seio escravo do passado ao colo alugado de hoje, faz com que essa perda não possa ser somente rasurada no discurso como recalque. A supressão deve ser nada mais e nada menos que *desconhecimento*. A ausência mesma de conhecimento do destino terrível que é a marca da mãe é a táctica de alienação e o refúgio do sujeito frente à possibilidade de tornar-se herdeiro dessa história.

"A repetição traumática do que fora foracluido da vida presente ameaça o 'eu'", diz Judith Butler (1997: 9). Butler, usando o termo de forma um tanto idiossincrática e abrangente, diferencia a negação ou recalque de um desejo que existiu, por um lado, da foraclusão ou banimento "preemptivo" da possibilidade de um desejo, quer dizer, antecipado e preventivo, anterior à experiência desse apego (Ibidem: 23). O mecanismo da foraclusão é, portanto, para ela, o que garante a antecipação e a prevenção com relação a determinados investimentos afetivos. A negação efetuada pelo mecanismo de foraclusão é mais radical que a efetuada pelo mecanismo do recalque. Se esta última é a rasura de algo dito, aquela é a ausência de inscrição. Uma ausência que, contudo, determina uma entrada defeituosa no simbólico ou, dito em outras palavras, a lealdade a um simbólico inadequado que virá certamente à falência com a irrupção do real, quer dizer, de tudo aquilo que não é capaz de conter e organizar.

Contendas do presente, no Brasil, mostram a resistência de alguns setores da élite ilustrada a reconhecer um sujeito diferentemente posicionado, um sujeito negro que quer falar da sua negritude e da sua inserção diferencial na sociedade brasileira. Ao negar essa demanda, ao barrá-la, esses setores da élite parecem-me aparentados com a impossibilidade fundante de instalar a negritude da mãe no discurso. O racista certamente amou e - porque não? - ainda ama, a sua babá escura. Somente não pode reconhecê-la na sua racialidade, e nas conseqüências que essa racialidade lhe impõe enquanto sujeito. Se sua racialidade repentinamente fizesse a sua aparição na cena e reclamasse o parentesco a ela devido, ele reagiria com virulência incontrolável. *Estamos falando do que não se pode nomear, nem como próprio nem como alheio.*

Se isto é o que se enxerga faltante a partir do ângulo de visão da criança, do lado da mãe outra, a "mãe legítima" na terminologia do Candomblé, há também algo que necessita ser dito. Esta "mãe cívica", isto é, a mãe educadora que descreve Margareth Rago, hegemonizada pelo pensamento burguês e as prédicas da modernidade, terá que encarnar pelo menos em parte a *função paterna*, no sentido de incorporar a lei e barrar a intimidade entre a babá e a criança. Esta entrada *paterna* da mãe na cena familiar condiz também com o fato de que, ao negar o investimento materno por parte da babá substituindo a clave do afeto pela clave do contrato,

a mãe legítima fica igualmente aprisionada numa lógica masculina e misógina, que retira da mãe-babá sua condição humana e a transforma em objeto de compra e venda[12].

Cada sociedade tem sua forma própria de racismo. Como afirmei em outras ocasiões, acredito que no Brasil esta operação cognitiva e afetiva de exclusão e violência não se exerce sobre outro povo, mas emana de uma estrutura alojada no interior do sujeito, plantada aí na origem mesma de sua trajetória de emergência.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de: Entrevista dada a *Cibele* Barbosa e Eliana Bueno-Ribeiro.Passages de Paris. *Revue Scientifique de l'Association des Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France.* Numéro 1, 14 de abril de 2005. http://www.apebfr.org/passagesdeparis/edition1/entrevista.html

________________: "Epílogo". In *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

________________: "Vida Privada e ordem privada no Império" In *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

ANDRADE-DEIAB, Rafaela de: "A memória afetiva da Escravidão". *Revista de História da Biblioteca Nacional.* Ano 1, N° 4, outubro de 2005, pp. 36-40

ARAGÃO, Luiz Tarlei de: "Mère noire, tristesse blanche". *Le discours psychanalytique — revue de l'Association Freudienne*, 4, pp. 47-65, 1990.

BARNES, John A.: "Physical and Social Facts in Anthropology" *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, 1964, pp. 294-297

[12] Agradeço a Jocelina Laura de Carvalho o vislumbre desta idéia.

BARTRA, La Jaula de la Melancolía, Identidad y Metamorfósis del Mexicano. México, Ed. Grijalbo, 1987

BAUDRILLARD, Jean 1996 *El Crimen Perfecto.* Barcelona: Anagrama.

BUTLER, Judith: *The Psychic Life of Power.* Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

CARVALHO, José Jorge: "Mestiçagem e Segregação". *Humanidades*, 5 (17), 1988.

CEDAW – Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher. Artigo 5, inciso a. Nações Unidas, 1979/81; Brasil 1984.

CIVILETTI, Maria Vitória Pardal. "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa.* São Paulo, nº 76, pp. 31-40, fevereiro, 1991.

FONSECA, Claudia: "Ser mulher, mãe e pobre". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil.* São Paulo: Contexto, 2006.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FREIRE COSTA, Jurandir: "Da cor ao corpo: a violência do racismo". In *Violência e Psicanálise.* Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FUENTES, Carlos: *El espejo enterrado.* México: Aguilar, 1992

FRIDAY, Nancy: *My Mother/My Self : The Daughter's Search for Identity.* New York: Delta, 1997 (1977)

GOMES COSTA, Suely: "Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva". *Revista de Estudos Feministas* N° 2, 2002, 301-323

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE: *Perfil dos Trabalhadores Domésticos nas Seis Regiões Metropolitanas Investigadas pela Pesquisa*

Mensal de Emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio De Janeiro, São Paulo e Porto Alegre). Brasília: Indicadores IBGE, 2006

JONES, Ernest: "Mother –Right and the Sexual Ignorance of Savages". *International Journal of Psycho-Analysis*, vol VI/2, 1925, pp. 109-130.

_________ "Introductory memoir" In Karl Abraham: *Selected papers on psychoanalysis*. New York: Basic Books, 1953

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig: "Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval". São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1957).

KNOX FALCI, Miridan: "Mulheres do sertão nordestino". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

KURTZ, Stanley N.: *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 1992.

LEACH, Edmund: "Nascimento virgem" In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983 (1966). (Virgin birth. *Proc. Royal Anthrop. Inst.* 1966, pp. 39-49)

——— (1968). Virgin birth. *Man* (N.S.) 3: 655-56

LAUDERDALE GRAHAM, Sandra: *House and Street. The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Austin: University of Texas Press, 1992

MACEDO, Joaquim Manoel de: *As Vítimas-Algozes*. Rio de Janeiro: Typografia Americana, 1869 (1896 e 1991).

MAGALHÃES, Elizabeth K. C.; Giacomini, Sonia Maria. "A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio?" In: BARROSO, C.; COSTA, A. O. (Orgs.). *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez/Fundação Carlos Chagas, 1983. p. 73-88.

MALINOWSKI, Bronislaw: *Sexo y repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973 (1927).

_______________: *The Father in Primitive Psychology*. New York: The Norton Library, W. W. Norton & Company, 1966 (1927)

MESSINGER CYPESS, Sandra: *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*. Austin: University of Texas Press, 1991.

MORITZ SCHWARCZ, Lilia: *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

PAZ, Octavio: "Los Hijos de la Malinche". In *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994 (1950).

PINTO VENÂNCIO, Renato: "Maternidade negada". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

RAGO, Margareth: "Trabalho feminino e sexualidade". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO CARNEIRO, Maria Elizabeth: "Procuram-se Amas-de-Leite na Historiografia da Escravidão: da 'Suavidade do Leite Preto' ao 'Fardo' dos Homens Brancos". *Em Tempo de Histórias*, nº 05, ano 5, 2001.

RODRIGUES, Nelson: *O óbvio Ululante. Primeiras Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANDRE-PEREIRA, Gilza: "Amamentação e Sexualidade". *Revista de Estudos Feministas*, 11(2), pp. 467-491, julho-dezembro, 2003.

SARTRE, Jean Paul: "Préface". *Les damnés de la terre*. Paris: Senil, 1961

SEGATO, Rita Laura: "Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciencias Sociais*. 38/3, Novembro, 1995 (também em Segato, Rita Laura: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2006)

_________: "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa in the nation". *Annual Review of Anthropology* 27, 1998

__________: "Okarilé: Uma toada icônica de Iemanjá" *Arte e Cultura Popular. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 28, 1999. (Também publicado como "Okarilé: Iemoja's icon tune. Interpretive

Anthropology and the Music of Afro-Brazilian Cults." *Latin American Music Review* 14/1. Austin: The University of Texas Press, 1993)

_________: "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, No. 2, 2003

__________: "Yemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil". In *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005a (1995).

__________: "Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005b (1995).

____________: "Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies". In Schabert, Tilo (ed.): *Prophets and Prophecies*. Eranos Publications. Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann, 2005c

__________: *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005d (1995).

SEGATO, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez: *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação.* Brasília: AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento/ UNIFEM/ SEPPIR, 2006.

SPIRO, Melford E.: Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: an essay in cultural interpretation. *Man* (N.S.) 3: 242-61, 1968.

__________: *Oedipus in the Trobriands.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

UM AMOR OUTRO
ENSAIO PSICANALÍTICO SOBRE FEMINILIDADE, CRIAÇÃO E MATERNIDADE

Tânia Rivera

Introdução

A mulher, para a psicanálise, é sempre *Outra*. Ela encarna uma estranheza radical que faz Freud nomeá-la "o continente negro da psicanálise" (Freud, 1976/1926: p.242), falar da natureza da feminilidade como um enigma (Freud, 1976/1932: p.140) ou ainda declarar não ter respostas para a grande pergunta: o que quer uma mulher? Não se trata aí de um falocentrismo ou uma ignorância de Freud e de sua teoria a respeito da mulher, mas de uma condição própria à feminilidade. Mesmo as psicanalistas mulheres, como nota Lacan, encontram dificuldades em falar sobre a feminilidade. (Lacan, 1975: p.54)

A respeito da maternidade, em contrapartida, a teoria parece clara. Não só se trata prioritariamente da mãe em psicanálise, como bem nota sua divulgação leiga, como a função da maternidade na constelação desejante feminina estaria bem estabelecida: o bebê corresponderia ao falo que a mulher espera obter do pai, ou, por substituição, de um outro homem. Tal desejo de tornar-se mãe seria, para Freud, a situação feminina por excelência e, ao mesmo tempo, representaria uma rebelião contra a própria condição feminina. Entre feminilidade e maternidade há, portanto, estranhamente, alternância e conjugação.

Mas a feminilidade se complexifica ainda, para o olhar psicanalítico, por ela transbordar a distinção anatômica entre os sexos. Ela repousa para Freud, assim como a masculinidade, em "uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia". (FREUD, 1976/1932: p.141) Se a mulher não possui o falo, tampouco o homem, apesar de sua posse de um pênis, passa incólume pela marca de sua limitação que a linguagem imprime no corpo. O homem também se confronta, portanto, com a falta que o constitui como sujeito, e a ele também pode-se, portanto, abrir um destino de feminilidade. Dar à luz um filho, porém, é uma prerrogativa biológica exclusivamente feminina.

O psicanalista Serge André nota *en passant*, no seu clássico *O que quer uma Mulher?*, que a maternidade corresponderia a um poder radical de *criação*, a uma criação por assim dizer direta, a ser aproximada da noção de sublimação. Ser mãe iria além da reivindicação fálica e diria respeito, nessa perspectiva, a uma outra posição subjetiva, que não visaria a negar a falta, mas, ao contrário, reconheceria a falta, de forma a dela gerar uma obra, um rebento, um filho. Seguindo este caminho, o presente ensaio propõe uma reflexão sobre a maternidade em articulação com a questão da sublimação e situando-se no próprio terreno da criação, ao dialogar com obras literárias. Pois, como sugere Freud, para saber mais sobre a feminilidade devemos nos dirigir aos "poetas" ou à nossa "própria experiência de vida". (FREUD, 1976/1932: p.165)

1. A mulher e a falta

A mulher na obra de Freud é, no real de seu corpo, a encarnação da fenda, a falta em carne e osso, com a qual a criança se depara no corpo da mãe, em um espetáculo que marca a efetividade da castração. Em *Fetichismo*, de 1927, Freud afirma que é diante da cena da mãe desnuda, dessa figuração do que não se pode ver, da falta de falo materno, que o menino começará a realmente acreditar na ameaça de castração. Primeiro, é importante notar que toda criança se depara, bastante precocemente, com o que Freud nomeia o "grande enigma do Sexo" (FREUD, 1975/1937: p.287), no que ele implica de questão sobre a diferença entre os sexos, sobre a origem dos bebês e a natureza da relação sexual – enfim, sobre a

própria condição humana. Diante desse enigma, ela buscará construir um conhecimento, uma explicação, no que Freud designa como "teorias sexuais infantis", dando a elas um verdadeiro alcance "teórico":

> Essas teorias sexuais falsas, que agora examinarei, possuem uma característica muito curiosa: embora cometam equívocos grotescos, cada uma delas contém um fragmento da verdade, no que se assemelham às tentativas dos adultos, que consideramos geniais, para decifrar os problemas do universo, que são tão complexos para a compreensão humana. (FREUD, 1976/1908: p.218)

Alguma verdade há nessas teorias, pois elas dão testemunho da atividade pulsional da própria criança, e por esse motivo apresentam um certo padrão. Pode-se listar delas as mais típicas. A relação sexual pode ser concebida como uma mistura da urina do pai com a da mãe, por exemplo, ou como mostrar os traseiros um para o outro, ou ainda como um ato de violência. Os bebês seriam gerados pela boca e viriam à luz pelo ânus – o que não exclui, de passagem, que homens possam ter bebês. Isso poderia ser visto como uma produção fantasiosa oriunda da carência de informação explícita sobre o sexo na sociedade vitoriana em que vivia Freud. A educação sexual a que estão submetidas as crianças de hoje, porém, por mais clara que seja a explicação biológica que dá a tudo, não calou essa produção infantil – desde que possamos ouvir o que dizem nossas pequenas crianças. O enigma continua operante e, no fim das contas, talvez nossa explicação biológica não seja tão melhor do que as das próprias crianças... A primeira destas teorias infantis, para Freud, e que nos interessa aqui especialmente, é a que atribui "a todos, inclusive às mulheres, a posse de um pênis" (Idem: p.219). Trata-se de uma crença ferrenha, que nem mesmo a percepção da nudez de uma menina, por exemplo, uma irmã, pode abalar: o menino acreditará que "o dela ainda é muito pequeno, mas vai aumentar quando ela crescer". (Ibidem).

As próprias meninas, curiosamente, podem acreditar também na possibilidade de seus clitóris virem a se desenvolver como pênis. Voltaremos em breve aos destinos da menina frente à diferença sexual. Por ora, devemos sublinhar que é a teoria da posse universal do pênis que estabelece o terreno onde o corpo da mãe poderá tornar-se uma espécie de espetáculo da falta, diante do qual o menino será levado a duas alternativas. A primeira delas é reconhecer que a mãe não possui o pênis e, por-

tanto, ele também pode vir a perder o órgão tão querido, pelas sensações de prazer que lhe oferece. Dito de outra maneira, o menino depara-se com o fato de que a mãe é faltosa e ele não é capaz de preenchê-la em um fusionamento sem falhas. É importante notar que isso corresponde a ver-se já um tanto castrado, pois, apesar de possuir seu órgão, o menino a partir daí está fadado a lidar com uma limitação inelutável em suas possibilidades de satisfação – e com a desconfiança de não tê-lo inteiramente que marca boa parte do mal-estar masculino.

A segunda alternativa que se apresenta ao menino diante da evidência da falta na mãe é a de recusá-la, renegando sua inscrição psíquica e colocando no lugar do falo que falta à mãe um fetiche. Assim, são eleitos como fetiches os objetos encontrados no caminho do olhar do menino, de seu ângulo de visão, de baixo para cima: pés ou sapatos, meias ou lingerie, pêlos pubianos. Esse objeto é, para o fetichista, condição *sine qua non* de sua atividade sexual, sustentando sua recusa da castração – na mãe e, conseqüentemente, em si próprio. Por esse motivo, costuma-se ver no fetichista o modelo de uma das estruturas subjetivas, a perversão. É nesse sentido que Freud afirma que "(...) o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que – por razões que nos são familiares – não deseja abandonar". (Freud, 1974/1927: p.180)

Mulher (mãe): tal é a fórmula que aqui se impõe. A mulher é mãe, ainda que entre parênteses. A mãe é de saída fálica, pois forma com seu rebento uma poderosa fusão, mas sendo uma mulher, se mostrará enfim faltante, deixando instalar-se a interdição ao incesto e, com isso, abrindo ao filho o caminho do desejo. Como assinala Lacan, a mulher (na mãe) buscará um homem por não se completar imaginariamente com seu filho, dando assim voz ao interdito de que o pai é o agente. (Lacan, 1998) Salvo destinos desviantes como a perversão e a psicose, que não nos cabe aqui destrinchar, a partir desse encontro com a falta da mãe se dará o declínio do Complexo de Édipo do menino: ele renunciará à mãe como objeto sexual e se identificará ao pai, na esperança de, como o pai, um dia vir a possuir uma mulher como a mãe.

É importante frisar o caráter estrutural de tal apresentação da falta. Não se trata de uma situação eventual em que a criança se depararia com a mãe desnuda – o que pode ou não ser corriqueiro, dependendo da

postura de uma determinada mãe em relação à sua própria nudez e à maneira como vela ou revela seu corpo à sua prole, o que é, em certa medida, culturalmente determinado. Trata-se de algo mais fundamental. O corpo da mãe é presente de forma especial para o filho, pelos cuidados e carinhos a ele dispensados, sem dúvida, mas principalmente pela comunhão de corpos implicada na gravidez e amamentação. O retorno ao seio materno, essa fantasia de volta a uma fusão originária com a mãe, é essencial ao humano. Algo vem barrar essa possibilidade, a Lei cujo agente é o pai impede à mulher reincorporar sua cria e, ao filho, ter posse exclusiva de sua mãe. Algo falta à mãe: o filho não pode completá-la. Essa falta simbólica marca a todos, homens e mulheres, graças à forma como cada um deles se constitui no romance familiar que singulariza o que Freud chama Complexo de Édipo.

Homens e mulheres são faltantes, portanto, para a psicanálise. Uma leitura aprofundada da teoria impediria a má compreensão de seu tratamento da mulher, muitas vezes taxado de machista ou falocêntrico. A obra freudiana relativiza de forma potente, e revolucionária para sua época, a condição biológica como determinante para a sexualidade do sujeito. A questão da diferença entre os sexos não se resolve pela biologia, mas coloca-se para todos – mesmo para os adultos, ainda que de forma recôndita – como um enigma em torno do qual edificamos as fantasias que sustentam nossas vidas amorosas e sexuais. Cada sujeito se confronta, nessa complexa e fundante articulação singular a que chamamos Édipo, com a diferença entre os sexos, ao lado da diferença entre gerações. A "escolha" de cada um, no entrecruzamento dessas duas diferenças, vai entre aspas, pois não é um exercício de pleno arbítrio, mas uma decisão que constitui o sujeito e deixa marca indelével para o resto de sua vida. Sua relação com a falta configura, portanto, sua identificação de gênero, suas escolhas sexuais e amorosas, de forma muito mais ampla do que ditaria sua mera condição sexual biológica. Sua configuração psicossexual, para usar o termo freudiano, é sem dúvida articulada a tal condição biológica, mas não se restringe a ela. Em outras palavras, para a psicanálise, ninguém nasce homem ou mulher, mas tem que se constituir singularmente como um ou outro, ou ainda como homo-, bi- ou transexual. Além disso, devemos considerar, com Freud, que os indivíduos "combi-

nam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto". (Freud, 1996/1925: p.286)

A questão da mulher permanece, contudo, controvertida, para a psicanálise e seus leitores, porque ao lado da afirmativa de que a todos falta algo, mesmo àqueles que possuem um órgão masculino, temos que a mulher figura em seu corpo tal falta, apresentando-a tanto para as mulheres, quanto para os homens. Pelo fato de tê-la em sua própria carne, à mulher sem dúvida apresenta-se a possibilidade de lidar com ela de forma diferente das dos homens. Veremos, porém, que apesar disso ela poderá escolher as mesmas vias de constituição, como sujeito sexuado, tomadas pelos homens. A alguns homens, em contrapartida, pode abrir-se um destino de feminilidade.

É curioso que a falta se dê a ver à criança no corpo da mãe, pela condição feminina desta, e que pela via de uma *cena*, construída por Freud para conjugar a Lei simbólica ao corpo, venha a se inscrever também no corpo da criança. Pela imagem, corpo e símbolo se articulam. Essa marcação da falta como umbigo em torno do qual se constrói o olhar é fundamental para qualquer diálogo entre a psicanálise e a arte – e a literatura. O olhar, para a psicanálise, vela e desvela algo de fascinante tanto quanto terrível, e que atinge o sujeito em seu corpo, no âmago do que faz dele um humano. A escrita tem com isso uma relação subterrânea, que não nos cabe aqui destrinchar, mas não resistimos a roçar: Freud faz de paradigma do fetiche o que um paciente descreve como um certo "brilho" no nariz (*Glanz auf der Nase*), e que se revela nada mais do que um *glance* sobre o nariz, na língua inglesa em que este homem teria sido criado: uma olhadela. (FREUD, 1974/1927: p.179) O próprio olhar é fetiche, feitiço, não mais do que um significante que desliza entre línguas, guiado por nada além de uma assonância poética.

2. Menino ou menina

Quanto à menina, seu destino é de saída mais complexo do que o do menino. Freud considera que ela possui duas zonas sexuais predominantes, o clitóris e a vagina, sendo o primeiro "análogo ao órgão masculino". (Freud, 1974/1931, p.262) Para tornar-se mulher, a mulher deve passar do clitóris à vagina como principal órgão sexual.

> Acreditamos que estamos justificados em supor que, por muitos anos, a vagina é virtualmente inexistente e, possivelmente, não produz sensações até a puberdade. É verdade que recentemente um crescente número de observadores tem comunicado que os impulsos vaginais estão presentes mesmo nesses primeiros anos. Nas mulheres, portanto, as principais ocorrências genitais da infância devem ocorrer em relação ao clitóris. Sua vida sexual é regularmente dividida em duas fases, a primeira das quais possui um caráter masculino, ao passo que apenas a segunda é especificamente feminina. Assim, no desenvolvimento feminino, há um processo de transição de uma fase para a outra, do qual nada existe de análogo no homem. Uma outra complicação origina-se do fato de o clitóris, com seu caráter viril, continuar a funcionar na vida sexual feminina posterior, de maneira muito variável e que certamente ainda não é satisfatoriamente entendida. (Ibidem)

Nem mesmo a vagina permite situar uma posição feminina. "Uma mulher duplica-se, mais do que se unifica, sob o significante 'mulher'", afirma Serge André. (ANDRÉ, 1995: p.230)[1] Isso implica em que, mesmo para uma mulher, a Mulher é outra, e o que poderia caracterizá-la como tal lhe escapa. Além disso, tal duplicidade refere-se à própria posição feminina diante da castração, como veremos.

Dizíamos há pouco que a menina, inicialmente, situa-se na mesma posição que o menino, acreditando que ali onde ela não vê, em seu próprio corpo, o órgão que se sobressai no menino, acabará por crescer um apêndice semelhante. Tal esperança se constrói sob um fundo de inveja: "Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo". (Freud, 1996/1925: p.281) No ato forma-se seu juízo e sua decisão, fixando-na em uma posição de reivindicação da qual ela pode nunca mais sair. "A esperança de um dia obter um pênis, apesar de tudo, e assim tornar-se semelhante a um homem, pode persistir até uma idade incrivelmente tardia e transformar-se em motivo para ações estranhas e de outra maneira inexplicáveis". (Ibidem)

Diante da revelação da falta na mãe, porém, a menina pode se decepcionar e abandonar a esperança de vir a obter isso que lhe falta. Em decorrência disso, ela se afasta da mãe que, assim como para o menino, é seu primeiro objeto de amor, e se volta para o pai. Enquanto no menino,

[1] Nós traduzimos este e os demais trechos desta e das demais obras citadas.

como vimos, o reconhecimento da falta na mãe dissolve o complexo, acelerando sua resolução, na menina, tal reconhecimento inicia seu Édipo, fazendo-na voltar-se para o pai como objeto de amor, no caso mais típico, esperando obter dele ou de um homem que o substitua o que acusa a mãe de não lhe ter dado.

> O desejo que leva a menina a voltar-se para seu pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equação simbólica. (FREUD, 1976/1932: p.157-158)

A *situação feminina* por excelência é a de mãe, para Freud. Vemos retornar a equação Mulher (mãe), desta vez na direção oposta. Na cena do fetiche, a mãe (fálica) revelava-se mulher (faltante), agora, a mulher caracteriza-se como mãe, conseguindo, através do filho, passar de faltante a fálica. Mesmo aí, porém, não há uma resolução capaz de dissolver seu Édipo – mesmo porque ela deverá passar em seguida, como vimos, a faltante, na própria relação com seu filho. A condição feminina é deslizante, apesar da baliza que Freud tenta lhe dar com um filho. A começar pelo fato de que se ela se reconhece como faltosa, diante da falta na mãe, a ameaça de vir a perder "trono e altar" não pode se efetivar e levar a um abandono cabal do objeto edípico, como acontece com o menino. Ela não tem nada a perder, portanto, não será levada a tais extremos de sacrifício e substituição simbólica. Isso traz como conseqüência, para Freud, uma duradoura fixação da mulher em seu pai e, mais subterraneamente, no lugar deste, à sua mãe, primeiro e privilegiado objeto de amor. Para a menina, a situação edípica não sofrerá, como em regra geral para os meninos, um brusco declínio, com a formação do Supereu (ou "Superego", na tradução brasileira) como sua cicatriz. Ela pode persistir durante toda sua vida na posição própria à constelação edípica, ou até em uma anterioridade em relação a esta, tendo em vista sua intensa ligação à mãe. É neste sentido que Freud traz uma de suas mais bombásticas afirmações sobre a mulher:

> Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens. (FREUD, 1996/1925: p.286)

À primeira leitura, tal afirmação parece tão contingente, datada e localizada histórica e culturalmente, que nos causa repulsão imediata. Talvez, porém, em uma leitura mais cuidadosa, ela nos aponte uma possibilidade de funcionamento *outro* do supereu, para além da cruel rigidez neurótica apontada pelos termos "inexorável" e "impessoal". Seja como for, não deixamos de encontrar nas mulheres configurações terríveis do Supereu, e é bom não esquecermos da abstração implicada em caracterizações gerais sobre "as mulheres" em oposição "aos homens", como apontado acima.

Aqui, podemos já fazer um levantamento das falhas por onde escorre a caracterização da posição feminina como busca de um substituto fálico (filho) que lhe seria dado por um homem (substituindo o pai). Ora, nem o pai substitui totalmente a mãe na escolha da menina, nem ela necessariamente renuncia a obter ela mesma o falo, já que não teria muito a perder sob a ameaça paterna. Como diz Lacan em "*L'Étourdit*": "Uma mulher espera mais substância de sua mãe do que de seu pai, ele vindo em segundo". (LACAN, 2001/1972: p.465). A ligação da menina à mãe persiste de forma mais ou menos explícita, o que tem, sem dúvida, conseqüências em sua escolha de objeto e em sua "identidade sexual", sob o fundo da bissexualidade de base que Freud postula como inerente ao humano. À mulher parece que o leque de identificação e escolha de objeto, no cruzamento edípico entre pai e mãe, se faz mais amplo e maleável do que no caso típico da saída heterossexual masculina. As escolhas identificatórias e de objeto da mulher seriam em princípio mais lábeis – suportando mais facilmente um componente homossexual –, ou indeterminadas. Como nota Malvine Zalcberg, a mulher "ainda terá, à saída do Édipo, de continuar a procurar uma identificação feminina". (ZALCBERG, 2003: p.15)

3. A menina, a mãe e um nada

Mesmo na saída, classicamente caracterizada como feminina, de voltar-se para um homem, persiste sob o homem que substituiria o pai, a figura amada da mãe. Amada e odiada, pois não teria dado à menina tudo o que desejava e, em particular, não teria lhe dotado de um pênis. É saborosa a fala de Freud a respeito dessa prevalência da ambivalente relação à mãe:

> Há muito tempo [...] observamos que muitas mulheres que escolheram o marido conforme o modelo do pai, ou o colocaram em lugar do pai, não obstante repetem para ele, em sua vida conjugal, seus maus relacionamentos com as mães. O marido de tal mulher destinava-se a ser o herdeiro de seu relacionamento com o pai, mas, na realidade, tornou-se o herdeiro do relacionamento dela com a mãe. [...] Com muitas mulheres, temos a impressão de que seus anos de maturidade são ocupados por uma luta com os maridos, tal como suas juventudes se dissiparam numa luta com suas mães. (FREUD, 1974/1931: p.265)

A "luta" com a mãe, que pode, sob o fundo de uma intensa ligação amorosa, tornar-se uma verdadeira "devastação", segundo Lacan (2001: p.465), apresenta-se como uma poderosa reivindicação fálica que se prolonga na relação com o homem. Uma outra curiosa afirmação de Freud preconiza que um segundo casamento pode "vir a ser muito mais satisfatório", pois tal "luta" poderia ter, no primeiro, chegado a se esgotar. (Freud, 1976/1932: p.163) Ao mesmo tempo em que pode prosseguir subterraneamente sua "luta" com a mãe, porém, para voltar-se para um homem a mulher deve já ter reconhecido que algo lhe falta e, portanto, determina a condição de seu desejo – caso contrário, seria de se esperar que uma homossexualidade se instalasse de saída, situando a menina em uma posição masculina. De que desejo se trata, enfim, na feminilidade?

> Com muita freqüência, em seu quadro combinado de 'um bebê de seu pai', a ênfase é colocada no bebê, e o pai fica em segundo plano. Assim, o antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada deste modo. Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino. (Idem: p.158)

O desejo "feminino" é desejo de pênis, seja ele direcionado ao pênis de seu parceiro ou a um filho que este, substituindo o pai, daria à mulher.

Tal desejo se diferencia de uma posição masculina de reinvindicação do falo por implicar em um recebimento de outrem, do homem, e não de uma posse direta do falo-filho. À parte esta importante nuance, nada haveria de particular à mulher, pois, como o homem, ela está tomada na perspectiva de vir a ter os atributos que a psicanálise designa como fálicos: dinheiro, poder, reconhecimento ou, trazendo uma pequena dissimetria, mas ainda fazendo série, um filho. Mulher e mãe se equivaleriam no desejo de pênis-filho. Em seguida, porém, como vimos, a mãe se diferencia em mulher, deixando aberta, em sua relação com o filho – talvez até graças a ele, ao que nele resiste a se deixar tomar como esse objeto de satisfação da mãe – a possibilidade de que lhe falte algo assim como ao filho, o que reinaugura para ambos o eterno movimento do desejo.

Há, portanto, uma alternância entre mulher e mãe, no pensamento freudiano, que parece-nos fundamental para a questão específica da maternidade. Entre mulher e mãe, no que diz respeito à caracterização estrutural do sujeito em relação ao falo, arma-se um jogo de ter/não ter isso que nos designa como faltantes, sempre em relação ao outro. Uma possibilidade importante para a mulher, nesse jogo, ainda não foi por nós abordada: ela pode, assim como encarna a falta e seu corpo se faz imagem terrível capaz de pungir o sujeito, fazer de todo seu corpo uma encarnação do falo. Essa seria uma vertente "ser o falo", em vez de "tê-lo". Todas essas alternativas, tê-lo/não tê-lo, sê-lo/não sê-lo não são prerrogativas femininas, mas marcam a constituição e o jogo intersubjetivo de cada um de nós. Nossa cultura parece acentuar, porém, o lugar do corpo da mulher, singular e paradoxal, revestindo-se intensamente do brilho fálico responsável pelo número de revistas masculinas, *sites* na *internet* e outros veículos da nudez feminina, sem falar na verdadeira indústria da modelagem a todo custo do corpo tornado fetiche – sob o fundo invisível e sombrio da conjunção entre sexo e morte que constitui o sujeito.

Na configuração psíquica da menina fica patente o caráter fugidio da posição feminina, que permanece como um destino possível para o sujeito, seja ele de sexo biológico feminino ou masculino. A posição feminina nunca é alcançada clara e definitivamente, mas se marca, por um lado, por um reconhecimento da castração que sublinha o assujeitamento ao Outro constitutivo de todos nós, e, por outro, por uma possibilidade de

escapar um tanto dessa fatídica condição, justo, e paradoxalmente, por de saída já se encontrar faltosa. Nessa tensão, ela abre para uma possibilidade de criação, de se re-fazer a falta, para além do estatuto de substituição do falo. A essa possibilidade está ligado o gozo Outro de que Lacan fala em seu *Seminário 20. Mais, Ainda*, caracterizando-o como distinto do gozo fálico. "O sexo da mulher não lhe diz nada", nota Lacan, "a não ser pelo intermédio do gozo do corpo". (Lacan, 1975: p.13) A vivência propriamente feminina residiria nesse efêmero momento em que ela mesma se desloca e experimenta um gozo outro, diferente deste que é margeado pelos limites da castração. Esse estranho gozo feminino faz que a mulher esteja "em algum lugar ausente dela mesma, ausente como sujeito". (Ibidem: p.36). Assim como a feminilidade desliza e escapa de uma conceitualização definitiva, tal gozo seria quase impossível de se definir. Nem mesmo a mulher seria capaz de falar dele de maneira definitiva, pois isso de que ela pode fugazmente ser testemunha escapa à linguagem. Para Lacan, "nada se pode dizer da mulher". (Lacan, 1975: p.75) Contudo, é disso justamente, desse "nada", que a arte talvez trate, sem diretamente torná-lo linguagem, mas levando a linguagem a seu limite, com a imagem (literária ou visual), e incitando-nos, a nós contempladores, a esboçar eventualmente falas, sempre limitadas, a seu respeito.

Seguindo a recomendação de Freud de que devemos nos voltar, se desejarmos saber mais sobre a mulher, os poetas – ou melhor, diríamos, suas obras –, consultaremos um poema de Hilda Hilst em *Amavisse*:

> Há um incêndio de angústias e de sons
> Sobre os intentos. E no corpo da tarde
> Se fez uma ferida. A mulher emergiu
> Descompassada no de dentro da outra:
> Uma mulher de mim nos incêndios do Nada.
> Tinha o rosto de uns rios: quebradiço
> E terroso. O peito carregado de ametistas.
> Uma mulher me viu no roxo das ciladas:
> Esculpindo de novo teu rosto no vazio. (HILST, 2004: p.51)

Faz-se uma ferida que desdobra a mulher e faz dessa uma descompassada relação à outra. Relação incendiária, sem dúvida, mas em torno de um "nada", na bela imagem "incêndios do Nada". Essa mulher ("uma mulher de mim"), na terceira pessoa do singular, terrosa e quebradiça ao mesmo tempo, e preciosa, brilhante, opera uma verdadeira torção no poema, através de um jogo entre as posições de sujeito e objeto aí indicadas pelos pronomes. De objeto visto pela narradora, a mulher transforma-se em vidente, tomando a narradora em uma cilada, ao vê-la ("uma mulher me viu"). É a mulher que lança sobre ela seu olhar, tomando-a, atingindo-a "no roxo das ciladas". Curiosamente, aí, somos nós, leitores(as), que caímos por fim na cilada, quando o poema esculpe "teu rosto", meu rosto, no vazio.

A mulher aproxima-se então, de forma insuspeitada, da imagem em seus poderes paradoxais e poéticos de velamento e desvelamento de nossa ferida mais íntima, e convoca o olhar a operar uma autêntica subversão do sujeito: de vidente este transforma-se em visto (em sua aguda ferida humana), de leitor, em lido (em suas mais recônditas fantasias). Isso de que se trata com a mulher, para a psicanálise, se liga, surpreendentemente, ao que diz Maurice Blanchot sobre a imagem.

> A imagem nos fala, e parece que ela nos fala intimamente de nós. Mas intimamente diz muito pouco; intimamente designa então esse nível em que a intimidade da pessoa se rompe e, neste movimento, indica a vizinhança ameaçante de um fora vago e vazio que é o fundo sórdido sobre o qual ela continua afirmando as coisas no desaparecimento destas. Assim ela nos fala, a propósito de cada coisa, de menos que a coisa, mas de nós, e a nosso propósito, de menos que nós, deste menos que nada que permanece, quando não há nada. (BLANCHOT, 1955: p.341)

De nós a "menos que nós", ao lado de um "menos que nada", a imagem entretém com o sujeito uma relação que o descentra e faz, de sua intimidade mais fundamental, um "fora". Restos, de coisa e de "nós", arranjam a mulher, a imagem, a literatura, talvez. A literatura – "acomodação de restos", para Lacan. (Lacan, 2001/1971: p.11)

4. Sublime Gravidez

A maternidade é uma função que não coincide com o sujeito: uma mulher pode exercer essa função, ela nunca se confunde totalmente com ela – salvo, até certo ponto, pelo olhar do filho. Como dizíamos, com Freud e Hilda Hilst, a mulher é sempre outra, nunca se apreende totalmente como tal, seja na ótica dos homens, seja na das mulheres. Mesmo quando totalmente identificada à figura de mãe (à sua própria mãe, provavelmente), algo na mulher escapa à captação narcísica pelo filho, "sua majestade, o bebê", nas palavras de Freud. (Freud: 1996/1914) A gravidez pode duplicar a mulher como os "incêndios do Nada", apesar dela portar em seu ventre um filho no lugar do nada.

Por mais que Freud faça do bebê o objeto por excelência do desejo da mulher, a gravidez está longe de comportar apenas uma beatífica e narcísica completude. Isso não nos surpreende, de resto, pois sabemos, com Lacan principalmente, o quanto o aparecimento do objeto do desejo ameaça e angustia. A possibilidade de que o desejo venha a ser plenamente satisfeito ameaça acabar com o movimento, a busca que faz de nós sujeitos, porque desejantes. A gravidez realiza uma fantasia de completude que tem sua face maravilhosa e sua face terrível. Enauseante pode ser o "cheio demais", como talvez nos ensine, para além dos fatores hormonais em jogo, o enjôo tão freqüente nas gestantes.

Como afirma a psicanalista francesa Eugénie Lemoine-Luccioni,

> A mulher grávida tem algo nela, enfim, que a completa, como uma parte dela mesma. Mas esta parte, ela vai perdê-la. Antes de tê-la, ela errava como uma alma penada, buscando-a; após o parto, está terminado: ela não mais a tem. (LEMOINE-LUCCIONI, 1976: p.53)

Um pouco adiante, ela é taxativa: "Esta criança que dizem que ela tem, ela não a tem" (Ibidem).Tornar-se mãe é uma verdadeira revolução subjetiva pela qual passa a mulher em poucos meses, sempre de forma singular, podendo chegar a desencadear depressões pós-parto mais ou menos graves, ou mesmo surtos psicóticos. Grávida, a mulher torna-se dupla, portando outro ser que, ao mesmo tempo, está nela própria. Seu delineamento como corpo autônomo, visível e reconhecível no espelho, é aí posto duramente à prova. Em articulação com isso, ter um filho obriga a

mulher a reviver seu Édipo, a estrutura de sua relação com o outro e com os limites que a constituiu como sujeito em sua tenra infância. Em particular, é a relação ambivalente com sua própria mãe que é revivida com todos seus percalços, no processo que faz de uma mulher, mãe. No horizonte, é sempre a terrível castração que ameaça.

A perda experimentada no parto, traumático para talvez a maior parte das mulheres, se prolonga ainda na maternagem que ela exercerá durante anos: o leite que está entre ela e o bebê também se perde, assim como algo se ganha e perde nas trocas íntimas com o bebê (fezes, urina, etc). As mães são sedutoras sem sabê-lo, como nota Freud, pois carregam e inoculam em seus filhos e filhas o sexual enigmático e as fantasias que tentam conformá-lo. (Freud, 1974/1931) Algo do sexual, enigmático e cheio de gozo, se encarna nessa experiência, de maneira prazerosa ou angustiante. Na escrita de Adélia Prado:

> [...] Quero comer o mundo e ficar grávida, virar giganta com o nome de Frederica, pra se cutucar na minha barriga e eu fredericar coisas e filhos com a cor amarela e roxa, fredericar frutas, água fresca, as pernas abertas, parindo. Por dentro faço mel como colméias, põe tua língua no meu favo hexágono. (ADÉLIA PRADO, 1979: p.83)

As trocas íntimas entre filho e mãe, porém, obedecem a limitações culturais que virão possibilitar, salvo casos extremos, a separação entre eles. No lugar de tais limitações a psicanálise aponta para o pai como agente da Lei que o ultrapassa, lembrando que não se trata necessariamente aí da presença necessária de um homem ao lado da mãe, mas da veiculação, por esta, da Lei em que está inserida. A mãe transmite que algo lhe falta, que seu desejo não se detém inteiramente nesse objeto-bebê, ainda que este possa ocupar lugar privilegiado em sua fantasia. Como dizíamos com a cena do fetiche, o fundamental é que a criança possa vir a se deparar com a falta na mãe, com evidências de que não é capaz de completá-la de uma vez por todas.

Talvez não se tenha até hoje dado a importância devida, nessa dinâmica, à parte que cabe ao filho nessa separação. O parto é certamente uma perda, uma marca que retoma, em seu valor estrutural, a incidência da castração na parturiente, em regra geral constituindo, no corpo, uma ferida – e posteriores cicatrizes. Daí em diante, na maioria dos casos, não

faltarão à mãe ocasiões que a deparem com a alteridade radical do bebê: este chora por conta própria quando bem entende e o propalado "instinto materno" não ensina à mãe a adivinhar o que ele quer (por mais que se afirme correntemente o contrário, sem dúvida como proteção "social" contra essa terrível realidade). Ao desamparo que o bebê humano vive, devido à sua grande prematuração biológica, corresponde um verdadeiro desamparo materno – vivido pela mãe, pai ou quem venha a prestar ao recém-nascido os cuidados necessários.

Entre a monumental, gigantesca fantasia implicada na gravidez – de retorno ao seio materno, sem dúvida, ao lado da famosa posse do bebê-pênis – e sua sutil vivência, há uma distância, ou uma alternância, que se delineará sempre forma singular, como a vida. Talvez uma obra dramática possa nos dar disso algumas pistas: *Yerma*, de García Lorca, peça escrita entre 1933 e 1934 e que para seu autor seria uma imagem da fecundidade castigada com a esterilidade. Diz a protagonista que, como bem sabemos, anseia por engravidar com todas as suas forças:

> Yo tengo la idea de que las recién paridas están como iluminadas por dentro, y los niños se duermen horas y horas sobre ellas oyendo ese arroyo de leche tibia que les va llenando los pechos para que ellos mamen, para que ellos jueguen, hasta que no quieran más, hasta que se retiren la cabeza – 'otro poquito más, niño...'–, y se les llene la cara y el pecho de gotas blancas. (LORCA, 1994: p.67-68)

Yerma terminará, ao longo dos anos em que se desenrola o drama, fazendo crescer em seu ventre vazio uma amargura mortífera, ao mesmo tempo em que põe em questão a falta de lugar da mulher, condenada a ser mãe na machista sociedade camponesa espanhola de seu tempo. "Ojalá fuera yo uma mujer", lança ao desinteressado Juan, seu marido (Ibidem: p.36). Yerma apela a Juan, repetidamente, para que dela faça uma mulher (entenda-se: mãe) ou ainda uma filha. Ver-se nos olhos desse homem era "verme muy chica, muy manejable, como si yo misma fuera hija mía" (Ibidem, p.25). Uma equivalência entre ser mãe e ser filho(a) é patente em algumas de suas falas, como: "Acabaré creyendo que yo misma soy mi hijo". (Ibidem: p.57)

Ao lado dessa poderosa imagem da mãe "iluminada" pelo filho, situada enfim como mulher (mãe) apenas enquanto com ele se confundir, Yerma mostra também o avesso sombrio, porém não menos idolatrado: o

sacrifício materno. "Tener un hijo", sentencia, "no es tener un ramo de rosas. Hemos que sufrir para verlos crecer. Yo pienso que se nos va la mitad de nuestra sangre. Pero esto es bueno, sano, hermoso. Cada mujer tiene sangre para quatro o cinco hijos, e quando no los tienen se les vuelve veneno, como me va a passar a mí" (Ibidem: p.18). Isso leva aos extremos de uma mãe transformada em resto, que se maltrata e se põe na rua, eventualmente. À pergunta de uma anciã sobre o porquê de sua ânsia por filhos, Yerma responde:

> Yo pienso que tengo sed y no tengo libertad. Yo quiero tener a mi hijo en los brazos para dormir tranquila y, óyelo bien y no te espantes de lo que digo: aunque yo supiera que mi hijo me iba a martirizar después y me iba a odiar y me iba a llevar de los cabellos por las calles, recibiría con gozo su nacimiento, porque es mucho mejor llorar por un hombre vivo que nos apuñala, que llorar por este fantasma sentado año tras año encima de mi corazón. (Ibidem: p.68-69)

Aqui, o filho sonhado especifica-se como homem, homem "vivo", ao contrário de seu marido, "um hombre sin voluntad", na fala dele próprio (Ibidem: p.53). Nas entrelinhas e em várias linhas de toda a peça grita a questão do quê, no fim das contas, determina a concepção de um filho, apontando para o horizonte disso que vimos Freud chamar "o grande enigma do Sexo". Mulheres mais experientes aparecem em cena para acusar a ingenuidade de Yerma e sugerir, enfim, que ela se deixe levar por outros homens. É bela tanto quanto trágica a descrição do instante mágico da chegada do bebê ao ventre de María, sua amiga.

Yerma

Te has dado cuenta de ello?

María

Naturalmente.

Yerma

(*Con curiosidad*) Y qué sientes?

María

No sé. Angustia.

Yerma

Angustia. (*Agarrada a ella.*) Pero... cuándo llegó? Dime... Tu estabas descuidada...

María

Sí, descuidada.

Yerma

Estarías cantando, verdad? Yo canto. Tú?..., dime.

María

No me preguntes. No has tenido nunca un pájaro vivo apretado en la mano?

Yerma

Sí.

María

Pues lo mismo..., pero por dentro de la sangre. (Ibidem: p.14-15)

Talvez "Maria" remeta aí à Virgem, Nossa Senhora, em sua santa concepção divina de que a voz do arcanjo é a portadora. Interessa-nos mais, porém, a angústia apontada pela grávida, a que dá lugar a comovente imagem do pássaro vivo apertado nas mãos, frágil, belo e, provavelmente, prestes a voar, a escapar da doce prisão que Yerma gostaria de lhe oferecer, para o melhor e o pior. Ter um pássaro vivo dentro do sangue: sutileza e vida pulsando nas entranhas da mulher que sabe perdê-lo ("descuidada"?) em breve, em vôo incerto, refazendo-lhe uma falta antiga, mas já diferente. Ou, se não: angústia extrema, arrasadora.

5. Sublimação e maternidade

Dessa falta refeita no seio da mulher, em suas entranhas, algo deverá ser feito. Em um extremo, certamente devastador para o filho, encontramos a possibilidade de que a mãe o tome plenamente como objeto que a preencha. Mais freqüentemente, porém, ela tem que se haver com o fato de que o filho não a preenche totalmente, e mesmo recusa-se, por vezes, a vir a fazê-lo, por mais dependente e imaturo que ele seja ao nascer. Aí abre-se, na relação entre mãe e filho, a possibilidade de que ambos se

(re)façam como sujeitos, desde que a mãe possa realizar algo que parece-nos se aproximar do que designa para a psicanálise o termo sublimação. Para tentar delinear as linhas gerais dessa concepção da maternidade que se distancia da reivindicação fálica para aproximar-se de um destino de criação, é necessário primeiro traçar uma rápida localização da noção de sublimação.[2]

Pouco antes de tratar do barroco, em seu Seminário 20, Lacan considera que "o sublime é o ponto mais elevado do que está em baixo". (Freud, 1975: p.18) O sublime está ligado, no pensamento psicanalítico, ao sexual, ao gozo, a uma *desmedida* que, no famoso ensaio *Tratado do Sublime*, escrito em grego nos primeiros séculos de nossa era e atribuído de maneira controvertida a Longuino, já era apontada como fundamental, desde que fosse domada por regras estritas para que se chegasse ao *Grande*. Ainda que o sublime aí comportasse certo risco, sendo, "por sua própria grandeza, escorregadio e perigoso" (Longin, 1995: p.121) e podendo, portanto, levar a falhas, essas seriam suplantadas pela grandeza que contaminaria a obra como um todo, elevando-a.

Em Freud, encontramos a idéia de que a sublimação é um trabalho de transformação e ultrapassagem de algo *baixo* em direção ao que é socialmente idealizado. A sublimação chega quase a coincidir com o próprio trabalho de civilização ao ser definida como a substituição do objetivo sexual da pulsão, por definição *desmedido*, por uma meta não-sexual, eventualmente valorizada socialmente, grande, elevada. Por essa via, a sublimação designa uma característica fundamental da pulsão, a sua flexibilidade, o fato dela ser votada a destinos múltiplos, a uma substituição e um encadeamento de objetos, posto que seu primeiro objeto está irremediavelmente perdido, é inatingível. Ela ressalta, assim, a *deriva* própria ao funcionamento pulsional, deriva que Lacan chega a propor como termo capaz de traduzir o *Trieb* freudiano. (cf. p. ex. Lacan, 1975: p.102) A sublimação indica a extraordinária capacidade que possuem as pulsões sexuais, particularmente, de se distanciarem dos caminhos ligados à sua meta original. (Freud, 1915) Ela seria, nessa perspectiva, o caminho que eventu-

[2] As elaborações sobre a sublimação expostas neste texto encontram-se, em parte, no artigo "Ensaio sobre a Sublimação", publicado na revista *Discurso*, São Paulo, 2005 (no prelo).

almente transforma o sexual em belo, ou seja, que amortiza e civiliza a pulsão, à maneira do recalcamento, graças à plasticidade a ela inerente.

No entanto, a sublimação é tomada como um destino distinto e mais *saudável*, por assim dizer, que o recalcamento; ela guarda uma potência transgressora, uma possibilidade de ultrapassagem do recalcamento que também diz respeito, diga-se de passagem, à questão espinhosa da caracterização do que realiza uma análise. Sabemos que em alquimia o termo sublimação indica a possibilidade de um salto na cadeia de transformações dos elementos, indo-se, por exemplo, diretamente do estado sólido ao gasoso, na busca incansável da pedra filosofal. A etimologia do termo não deixa de indicar, além da idéia de deslocamento para o alto, a conotação de transposição de um limiar (*limen* sendo "limite", em latim).

A Coisa (*das Ding*), é um termo que Lacan pinça de poucas ocorrências na obra de Freud para nomear o objeto primordial da pulsão, com o qual a mãe por vezes parece se confundir. Tal objeto é irremediavelmente perdido nas origens e abre as portas para toda uma cadeia de substituições, inaugurando o desejo como *deriva*, como já dissemos. *Das Ding* inscreve-se de saída como perda e leva à sua necessária substituição, ao longo de passagens metonímicas entre objetos diversos, sempre contingentes e incapazes, portanto, de proporcionar ao desejo uma satisfação completa. A cada satisfação parcial, o desejo se relança, mais uma vez traçando seu circuito em torno de seu objeto primordial, impossível de apreender. Este objeto permanece, para o sujeito, como "excluído no interior", nas palavras de Lacan em seu Seminário 7. (FREUD, 1986: p.122) Ele cava um vazio no seio do sujeito, à maneira do vaso que se constitui em torno do vazio. É em uma conversa cerrada com a conferência de Heidegger sobre a Coisa que Lacan, pinçando em poucas ocorrências na obra de Freud o termo *das Ding*, faz dela um irrepresentável que só aparece velado ou se faz presente por suas ruínas, os objetos que fugazmente parecem tomar seu lugar. Que é uma coisa? – já se perguntava Heidegger. O vaso, esse objeto capaz de indicar com certeza, em escavações arqueológicas, a presença do homem, permitirá que o filósofo prossiga em sua questão para definir a coisa como constituída por um vazio. "A *coisidade* do vaso", diz ele, "não reside, de modo nenhum, na matéria de que ele consiste, mas no vazio que contém". (HEIDEGGER, 1984: p.123) O vaso, como bem nota Lacan, cria o vazio e ao mesmo tempo introduz a perspectiva de vir a ser preenchido. Isso fará o psicanalista afirmar que "é a partir desse significante modelado que é o vaso que o vazio e o cheio entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido". (FREUD, 1986: p.145) Se o vaso pode se encher é porque em sua essência ele é vazio. O vaso "encarna", é a figuração concreta disso que estranhamente introduz e mantém em tensão a oposição entre vazio e cheio.

O vaso oferece, portanto, a Lacan, através de Heidegger, um modelo da Coisa como pura perda, em última instância, mas que pode ser contornada por uma operação significante (uma operação de modelagem do Significante, como sugere o trecho acima em que Lacan caracteriza o vaso como "significante modelado"). Tal operação de sublimação consistiria em "elevar o objeto (...) à dignidade da Coisa" (FREUD, 1986: p.133.), o que ressoa à fórmula de Lévi-Strauss, publicada alguns anos antes, segundo a qual a arte confere à obra "a dignidade de um objeto absoluto". (LÉVI-STRAUSS, 1962: p.45) Neste ponto, Lacan dialoga com a arte de seu tempo. É um marco na produção do século XX que qualquer objeto possa ser alçado a tal "dignidade" – uma roda de bicicleta, por exemplo, no primeiro *readymade* produzido por Marcel Duchamp em 1913. Basta uma mínima operação significante sobre o objeto, um giro em relação à sua posição habitual, apoiando-a sobre um banquinho de cozinha, para que o significante *Roda de Bicicleta*, tornado título, se descole de seu significado habitual e re-apresente sua *coisidade*, ou seja, apresente-se como contorno do vazio, remetendo ao objeto perdido.

Na sublimação temos, portanto, uma autêntica virada na posição do sujeito: para acolher em si o vazio e com ele conformar algo, há que se tornar um tanto vazio, um tanto vaso – e, ao mesmo tempo, dar nome ao objeto que aí se faz. Para Heidegger, o vaso (*Gefass*) contém (*fasst*) o vazio. O oleiro que forma em seu torno "paredes e fundo", diz o filósofo, "não fabrica propriamente o cântaro. Apenas conforma a argila. Não; conforma o vazio. Por ele, nele e a partir dele, o oleiro modela a argila numa forma. Em primeiro lugar e sempre, o oleiro 'capta e concebe' (*fasst*) o incaptável e inconcebível (das *Unfasslich*) do vazio, e o produz, como continente, na forma do vaso. O vazio do vaso determina cada gesto do

produzir". (HEIDEGGER, 1984: p.123) O próprio oleiro "contém" (*fasst*, apreende e concebe), como o vaso, o que não se pode conter (das *Unfasslich*: "o que não se pode conter", e também "o que não se pode conceber"), ao criar o vaso. Cada gesto criador é determinado pelo vazio, produz-se dele, é *ex-nihilo*. O ato criador é, portanto, esburacado, ele implica em um certo esvaziamento do lugar do sujeito, há um certo exílio do autor na realização de sua obra. Duchamp ressalta também, com seus *readymades*, esse aspecto da criação. Ao tomar objetos industrializados como uma roda de bicicleta e um urinol, ele põe em questão a autoria da obra. Esta situa-se aí em apenas um gesto, e subtrai-se à possibilidade, tradicionalmente explorada por intérpretes e críticos, de se buscar na obra elementos da subjetividade do artista. O artista é levado, no ato criador, a renunciar ao seu lugar de sujeito em prol do vazio, e nesse mesmo gesto remodela-se como sujeito, sujeito um tanto oculto de si mesmo, um tanto estranho, reconstituindo-se pela divisão mesma que o constitui, segundo a psicanálise.

O oleiro faz-se vaso, remodelando o significante. Refaz-se a falta em uma criação. Se, como dizíamos, ao se constituir em torno do vazio o vaso abre, ao mesmo tempo, a possibilidade de vir a ser preenchido, seu preenchimento estará sempre marcado pela falta. Conta Lévi-Strauss, a respeito das cestas feitas pelas mulheres indígenas Pomo, da Califórnia, que o complexo e firme trançado deverá sempre possuir um ponto de fuga, um pequeno buraco por onde possa sair o que essa cultura acredita ser o espírito da cesta. (LÉVI-STRAUSS, 1993: p.161)

Freud especula que às mulheres caberia, como contribuição à história da civilização, justamente a invenção do "trançar e tecer". Ele prossegue em uma curiosa aproximação:

> [...] Sentir-nos-íamos tentados a imaginar o motivo inconsciente de tal realização. A própria natureza parece ter proporcionado o modelo que essa realização imita, causando o crescimento, na maturidade, dos pêlos pubianos que escondem os genitais. O passo que faltava era fazer os fios unirem-se uns aos outros, enquanto, no corpo, eles estão fixos à pele e só se emaranham. (Freud, 1976/1932: p.162)

Trançar sobre a falta, costurar no próprio corpo um sumidouro, refazer-se como Penélope, tecendo em torno do vazio, refazendo a perda em um interminável tecido entre Eros e pulsão de morte – e desfazê-lo também sem cessar.

6. Um amor outro

A condição de mãe talvez ressalte algo de fundamental à mulher: a necessidade de se reinventar, uma vez que não há para ela lugar fixo, assumir-se outra e com isso abrir para a possibilidade de *criar* – uma obra, um filho. Inventar-se como mulher, a partir do rígido lugar de mãe que lhe é oferecido, e poder tornar-se também, se for o caso, uma mãe-mulher (e não mais a mãe (mulher) que vimos em Freud). Como denuncia o psicanalista francês Serge Leclaire:

> As mulheres têm dificuldade em existir como mulheres. São condicionadas por uma imagem de mãe, é o lugar em que são postas. O conceito psicanalítico de mulher é ainda quase inexistente, não só o conceito psicanalítico de mulher, mas a mulher. Parece-me que o problema da mulher é diferenciar-se desse lugar de mãe. (LECLAIRE, 2001: p.60)

Leclaire situa-se, corajosamente, como homem em seu desejo em relação à mulher: "O que desejo é que se produza alguma coisa diferente, alguma coisa diferente de um homem, mas no fundo "outra coisa" que não seja mãe". (Ibidem: p.61) Produzir "outra coisa", remodelar um significante, diríamos. Leclaire conclui, sem certeza:

> [...] Teria ela que produzir não apenas filhos, mas também outras representações inconscientes, que permitissem construir uma mulher, construir o conceito – entendo com isso a realidade – de uma mulher?

Tal apelo vai na direção oposta daquela apontada por Freud na relação homem-mulher. Para Freud, a mulher só interessa ao homem como mãe (entenda-se: substituta de sua própria mãe), o que implica em um verdadeiro drama conjugal.

> É [...] nessa identificação (com a mãe) que ela adquire aquilo que constitui motivo de atração para um homem; a ligação edípica deste à sua mãe transfigura a atração da mulher em paixão. No entanto, com quan-

> ta freqüência sucede que apenas o filho obtém aquilo a que o homem aspirava! Tem-se a impressão de que o amor do homem e o amor da mulher psicologicamente sofrem de uma diferença de fase. (Freud, 1976/1932: p.164)

De fato, entre homem e mulher o desencontro é inevitável. Pois, se o homem supostamente quer uma mãe, para a mulher a maternidade pode ser insuportável, justamente por trazer de volta a sua própria mãe:

> Uma outra modificação na natureza da mulher, para a qual o casal não está preparado, pode, num casamento, ocorrer após o nascimento do primeiro filho. Sob a influência da transformação da mulher em mãe, pode ser revivida uma identificação com sua própria mãe, contra a qual ela vinha batalhando até a época do casamento, e isso é capaz de atrair para si toda a libido disponível, de modo que a compulsão à repetição reproduz um casamento infeliz dos pais. (Idem: p.162)

Parece mesmo impossível, para Freud, que uma mulher produza outra coisa, situe-se em relação ao homem em uma posição diferente daquela de mãe. Entre mãe e filho do sexo masculino haveria uma perfeita harmonia com a qual Freud parece sonhar:

> A mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino; este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalências de todos os relacionamentos humanos. Uma mãe pode transferir para seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma, e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou do seu complexo de masculinidade. Um casamento não se torna seguro enquanto a esposa não conseguir tornar seu marido também seu filho, e agir com relação a ele como mãe. (Idem: p. 62-163)

Espantosa quimera, a de uma "satisfação sem limites" entre o filho (homem) e a mãe! Esse amor pintado por Freud seria, sem dúvida, devastador, não fosse a mãe uma mulher que não se satisfaz totalmente com seu filho menino (para o bem deste!). No que diz respeito ao "casamento seguro", ele implica certamente uma impossibilidade de relação entre homem e mulher, tornados mãe e filho. A mulher, quanto a ela, continua impossível.

Ysé, personagem de Paul Claudel que para Lacan, no Seminário *A Transferência*, seria um verdadeiro personagem de mulher, afirma: "Sou o impossível". (Claudel, 1967: p.1000) Na leitura da psicanalista francesa Colete Soler, Ysé seria presa da tentação "do amor louco, de um amor tão

total que, anulando tudo, aparenta-se com a morte". (Soler, 2005: p.21) Tal amor, ligado ao bem conhecido desejo de ser absolutamente única para o amado, estaria submetido a uma radical "tentação aniquiladora" (Ibidem). Essa "vertigem do absoluto", para empregar ainda uma expressão de Soler (Ibidem: p.22), é um dos nomes do Gozo, descarrilhamento da pulsão dos trilhos que a limitam na referência fálica. Ela é uma das possibilidades femininas em sua relação com o filho ou o homem.

Freud concebe, em 1914, que a mulher seria especialmente narcísica, amando-se a si própria e a quem a ama, em contraponto ao tipo objetal, mais presente no homem, que supervaloriza o objeto de amor em detrimento de seu próprio eu. O psicanalista não deixa de notar que há mulheres que amam conforme o tipo objetal, trazendo mais uma vez nuances ao que propõe como característico de cada sexo. Em relação à maternidade, ele classifica no tipo narcisista o amor de uma pessoa por "alguém que foi uma vez parte dela mesma". (Freud, 1996/1914: p.97) Freud indica, porém, um outro caminho que vai além desse narcisismo e leva a mulher (mãe) a uma verdadeira mudança de posição subjetiva:

> Mesmo para as mulheres narcisistas, cuja atitude para com os homens permanece fria, há um caminho que eleva ao amor objetal completo. Na criança que geram, uma parte de seu próprio corpo as confronta com um objeto estranho, ao qual, partindo de seu próprio narcisismo, podem então dar um amor objetal completo. (Ibidem: p.96)

O confronto com uma parte do próprio corpo como objeto estranho não é uma experiência exclusivamente feminina, mas dar à luz um filho convida a tal vivência de forma particularmente aguda. Uma analisanda conta que, ao final do parto de seu segundo bebê, uma cesariana sob anestesia peridural, de repente viu à sua frente uma perna enorme, suspensa pelo médico à sua frente, que apenas um instante depois pôde reconhecer como seu próprio membro. Esse tipo de estranhamento radical de si mesmo, que chega às raias da alucinação, assinala poderosamente a perda aí implicada, que reverbera sem dúvida em todo o relacionamento posterior com o filho. Outra mulher descreve a transformação vivida pelo nascimento de sua filha através da metáfora de uma casa sombria, apesar de aconchegante, da qual subitamente abrem-se as janelas de par em par sobre um belo jardim iluminado – figurando sua própria

transformação a partir de um narcisismo quase mortífero em direção à possibilidade de acolher o outro, o diferente.

Em lugar da devastação aniquiladora sob fundo narcísico, ou em alternância com ela, podemos, portanto, conceber a maternidade como um destino da mulher assinalado pelo surgimento de um amor outro, marcado pela perda e, a partir dela e com ela, pela criação. "O amor é a saudade de casa", no dito citado por Freud em seu texto "O Estranho". (*Liebe ist heimweh*, Freud, 1976/1919: p.305) A casa primeira de todo ser humano teria sido o ventre materno, que deixa saudade e leva à busca por substitutos da plenitude fusional que nele fantasiamos. Porém, o fato de o objeto ser investido na saudade mostra que ele foi perdido, e no amor a ele devotado há uma potência transformadora do sujeito através do estranhamento e das limitações que lhe impõe. Em um apelo ao Outro, a maternidade pode abrir a uma verdadeira descoberta da alteridade. "Amar é mudar a alma de casa", no verso de Mário Quintana que parece conversar com o dito trazido por Freud e transformá-lo um pouco, ao acentuar o abandono da primeira casa, deixada na saudade.

Para concluir, traremos ainda um poema de Hilda Hilst, o quinto da obra *O poeta inventa viagem, retorno, e sofre de saudade*:

> Ah, se eu soubesse quem sou.
> Se outro fosse o meu rosto
> Se minha vida-magia
> Fosse a vida que seria
> Vida melhor noutro rosto.
>
> Ah, como eu queria cantar
> De novo, como se nunca tivesse
> De parar. Como se o sopro
> Só soubesse de si mesmo
> Através da tua boca

> Como se a vida só entendesse
> O viver
> Morando no teu corpo, e a morte
> Só em mim se fizesse morrer. (HILST, 2001: p.35)

O estranhamento de si se desdobra aqui em um apelo ao outro que convoca uma experiência de troca entre corpos. Através da boca do outro, de seu sopro-canto, algo se pode saber que diz respeito à conjugação entre vida e morte, conjugação *encarnada* como gozo do corpo. Outro gozo, como dizia Lacan. Outro amor: não apenas amor por si mesmo através do outro, nem evitação do outro mantendo a busca impossível pelo objeto perdido. Amor que dá ao outro o que não se tem, sabendo-se disso desprovido, e podendo, portanto, sustentar em seu próprio corpo tal mistura mágica vida-morte que faz a poesia.

BIBLIOGRAFIA

BLANCHOT, M. *L'Espace Littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

CLAUDEL, P. *Partage de Midi*. Paris: Bibliothèque de la Pleïade, 1967.

FREUD, S. (1908) Sobre as Teorias Sexuais Infantis. In: *Edição* Standard *Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (*ESB*). Rio de Janeiro: Imago, vol. IX, 1976, p. 211-228.

FREUD, S. (1914) Sobre o Narcisismo: Uma Introdução. In: *ESB*, vol. XIV, 1996, p. 77-108.

FREUD, S. (1915) As Pulsões e suas Vicissitudes. In: *ESB*, vol. XIV, 1996, p. 117-144.

FREUD, S. (1919) O Estranho. In: *ESB*, vol. XVII, 1976, p. 273-318.

FREUD, S. (1925) Algumas Conseqüências Psíquicas das Diferenças Anatômicas entre os Sexos. In: *ESB*, vol. XIX, 1996, p. 273-286.

FREUD, S. (1926) A Questão da Análise Leiga: Conversações com uma Pessoa Imparcial. In: *ESB*, vol. XX, 1976, p. 205-293.

FREUD, S. (1927) Fetichismo. In: *ESB*, vol. XXI, 1974, p. 175-185.

FREUD, S. (1931) Sexualidade Feminina. In: *ESB*, vol. XXI, 1974, p. 257-279.

FREUD, S. (1932) Novas Conferências de Introdução à Psicanálise. In *ESB*, vol. XXII, 1976, p. 13-220.

FREUD, S. (1937) Análise Terminável e Interminável. In *ESB*, vol. XXIII, 1975, p. 239-287.

GARCÍA LORCA, F. *Yerma*. Madri: Alianza Cien, 1994.

HILST, H. O Poeta inventa viagem, retorno, e sofre de saudade (V). In *Júbilo, memória, noviciado da paixão*, São Paulo: Globo, 2001.

HILST, H. *Do Desejo*. São Paulo: Globo, 2004.

LACAN, J. *Le Séminaire Livre XX. Encore*. Paris: Seuil, 1975.

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

LACAN, J. *Le Séminaire Livre V. Les Formations de L'Inconscient*. Paris: Seuil, 1998.

LACAN, J. Lituraterre (1971). In *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, J. L'Étourdit (1972). In *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, J. *Le Séminaire Livre X. L'Angoisse*. Paris: Seuil, 2004.

LEMOINE-LUCCIONI, E. *Partage des Femmes*. Paris: Seuil, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *Regarder, Écouter, Lire*. Paris: Plon, 1993.

LONGIN, *Traité du Sublime*. [S.l.]: Le Livre de Poche/Bibliothèque Classique, 1995.

PRADO, A. *Solte os Cachorros*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

SOLER, C. *O Que Lacan dizia das Mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ZALCBERG, M. *A Relação Mãe-Filha*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

MEU CORPO É UM ÚTERO? REFLEXÕES SOBRE A PROCRIAÇÃO E A MATERNIDADE

tania navarro swain

INTRODUÇÃO

"O que é uma mulher?" perguntou Simone de Beauvoir, em 1949 (De Beauvoir, 1961: p.7). As evidências em geral tendem a se desconstruir quando analisadas atentamente: o que é o feminino, o que é a feminilidade? Fêmea ou mulher ou mulher porque fêmea? Em que ordem de evidências instituiu-se a reprodução, a procriação enquanto marco decisivo na divisão dos seres e em que ordem de representações definiu-se feminino e masculino em patamares hierárquicos e assimétricos na constituição das relações sociais?

Às mulheres tem-se tentado, há quatro ou cinco séculos, no Ocidente, atribuir um modelo, uma forma singular centrada em seu corpo, em sua capacidade reprodutora. Louvada enquanto apanágio das mulheres, a capacidade de procriação tem, por outro lado, o peso de um destino, de uma fatalidade que definiria as mulheres enquanto *a verdadeira mulher.* Esta imagem, tão difundida pelas instituições sociais, na iteração de um discurso construtor de corpos disciplinados, vem moldando as representações do feminino e a auto-representação das mulheres em torno da figura da *mãe.*

"Eu sou mãe", esta frase parece justificar a existência e proclamar uma identidade. Entretanto, o próprio feminino é uma criação social com suas características e atribuições, pois se instala, com esta denominação, uma relação a um referente, a um modelo, do qual se destaca enquanto *diferente*. "Escute minha diferença",[1] já proclamavam algumas feministas, nos anos 70 e este clamor visava à igualdade de direitos e funções.

Se neste momento a afirmação de uma diferença, para os feminismos, visava sublinhar as desigualdades existentes no social, baseada no sexo biológico, ficou velado o fato de que a própria instauração da idéia da diferença era fundamentação de uma desigualdade política. De fato, onde se estabelece a diferença, o espaço se abre para a instalação das hierarquias e assimetrias. Anunciar a aceitação da diferença não é senão afirmar o fundamento da dicotomia: o referente e o outro, no caso, *outra*. Na ótica dos gêneros, o referente é sempre o masculino, branco, de preferência abastado; este não é diferente de nada, é, em si, é parâmetro.

As mulheres são assentadas e definidas por esta *diferença* em seus próprios corpos, em uma imanência que se concentra em seus órgãos reprodutores. Mas, se a capacidade de procriação é uma especificidade, esta não define a totalidade de meu ser. Entretanto, procriar, reproduzir a espécie passou a significar socialmente o feminino e esta significação social chama-se maternidade. Por um lado, a maternidade é louvada e incensada, objetivando-se na figura da *mãe;* por outro, torna-se uma fatalidade, na medida em que deixam de ser mulheres a imensa legião daquelas que não querem ou não podem ter filhos; perdem sua inteligibilidade social e alinham-se na fileira dos excluídos. A mãe é o modelo de mulher, a mulher no singular, uma figura fractal, que reproduz infinitamente a mesma imagem, reduzida a um sentido unívoco de ser.

Porém, eu, socialmente definida enquanto mulher, seria apenas este útero? Qual o lugar das mulheres que não querem ou não podem ter filhos? A proliferação das clínicas de inseminação ou reprodução artificial mostra que a auto-imagem das mulheres é ainda tributária da maternidade para uma inserção plena no social. Ou seja, uma função orgânica é pro-

[1] Título do livro de Mariela Righini, publicado em Paris nos anos 70.

movida em termos simbólicos a um nível identitário, essencial, portadora de um destino social ancorado no corpo. Objetiva-se, desta forma, a imanência que faz das mulheres este corpo fractal: é a apropriação social do corpo construído em mulher que confere a todas as mulheres um destino biológico, quase uma fatalidade.

Reprodução e sexualidade são faces da mesma moeda: o que afinal define uma relação heterossexual como *normal* senão a premissa da procriação? A heterossexualidade compulsória como um dos mecanismos de controle dos corpos das mulheres vem sendo discutida pelos feminismos. Entretanto, mesmo para além desta prática normativa, a maternidade continua a manter-se como alvo: é grande o número de lesbianas que, libertas de relações heterossexuais, buscam a procriação como fundamento familiar. A maternidade seria, então, o fundamento da família, instituição das mais contestadas? É o que pretendo discutir.

1. FEMINISMO, PRÁ QUE TE QUERO?

Meio século de feminismos permitiu uma intensa produção teórica a este respeito, inspirada de alguma forma pelo "*On ne naît pas femme, on le devient*" de Simone de Beauvoir. (DE BEAUVOIR, 1966: p.13) Obra incontornável para o feminismo contemporâneo, a releitura do "Segundo Sexo" em 2005 permite a atualização de reflexões em torno dos papéis e dos corpos sexuados, constituídos em identidades, em torno de práticas sexuais.

Já questionava a autora, em 1949, esta noção de feminilidade e naturalização de comportamentos ancorados no biológico; 50 anos depois as imagens do "ser mulher"; do "ser feminina" permanecem fixadas e repetidas no imaginário social, traduzidas em trejeitos e modelos normativos que reforçam a re-naturalização dos papéis sociais.

Quantas mulheres recusam os feminismos, receosas da assimilação às lésbicas, às mal-amadas, às feias, às excluídas do desejo e do olhar dos homens, sem perceber que continuam a se colocar enquanto o Outro do "verdadeiro" sujeito, - o masculino? *Assujeitam-se* assim, às normas da beleza, da sedução, enquanto eixos norteadores de suas

vidas? Quantas mulheres percebem que se atrelam a um destino "natural", o da "verdadeira mulher", mãe e esposa, cumprindo os desígnios das representações sociais institucionalizadas?

Um olhar mais amplo percebe, sob o verniz de "conquistas" liberais em tempos de globalização, a multiplicidade de experiências no espaço vivido das mulheres que as mantém em um status de inferioridade: a desigualdade de salários e de oportunidades, a pobreza e o analfabetismo preferencialmente feminino, a violência específica que sofrem em seus corpos e em seu lugar no mundo, a eliminação sistemática de bebês-meninas em certos países, a mutilação sexual, a banalização da prostituição, todas formas paroxísticas de discriminação e violência social contra as mulheres.

A definição do ser humano enquanto mulher organiza práticas sociais que delimitam suas atividades e sua importância culturais no tempo e no espaço; no Ocidente tem-se atrelado, em um amplo discurso social, a imagens e representações negativas do feminino, constituídas em densas redes discursivas interligando filosofia, teologia, medicina, direito, educação, senso comum, tradições orais e escritas.

A construção e desvalorização do *ser mulher* aparecem, no discurso, como resultado de uma essência atrelada a um corpo deficiente, a um espírito fraco e superficial, a uma moral escorregadia e duvidosa, que pedem uma vigilância constante e a domesticação de seus pendores para o deslize e o mal. Benoîte Groult (Groult, 1993) publicou um livro que reúne as pérolas destiladas ao longo do tempo sobre as mulheres, reunindo os discursos de autoridade dos filósofos e pensadores Aristóteles, Paulo, Agostinho, Tomás de Aquino, Jerônimo, Crisóstomo e outros padres da igreja, dos Lutero, Freud, Rousseau, Proudhon, Nietszche, Hegel, dos Baudelaire, Musset, Balzac, Rabelais, etc, que as condenam à ignorância, à domesticidade, à submissão, ao silêncio, à penitência e à resignação, dada sua *natural* inferioridade, marcada em seu corpo ao nascer, pelo estigma e a maldição do feminino, *segundo sexo*, macho mutilado e imperfeito.

Diabolizado desde a lendária Eva, (Delumeau, 1978) o feminino é, porém, resgatado em seu próprio corpo pela fecundidade, pela possibilidade de reproduzir o humano e, sobretudo, o masculino. (PAULO, Epístola

resgate pela fecundidade.

aos Coríntios) Em seu lado obscuro, portanto, toda mulher deveria carregar o pecado e a fraqueza moral e em seu lado luminoso, o dever e a alegria da maternidade.

2. A VERDADEIRA MULHER, A MÃE

Mãe e esposa, família, sexo domesticado, moralidade, espaço privado, reprodução do social; prostituta, mulher pública, liberação do vício e da devassidão latentes no feminino: estas categorias, que habitam a imagem do feminino, são fundadas nas premissas da heterossexualidade e nas matrizes institucionais do patriarcado. Assim, as mulheres só realizariam seu ser no mundo no encontro incontornável com o masculino, para dar-lhe uma descendência e apaziguar seu desejo. A maternidade seria seu destino e sua única forma de transcendência, a prostituição, a imanência na impureza de seu sexo.

O capítulo sobre a maternidade em Simone de Beauvoir é longo, invocando testemunhos e exemplos em sua argumentação. O que salta aos olhos é sua dimensão política, na medida em que desde o início se concentra em uma longa análise da questão do aborto, da liberdade que deve acompanhar a decisão de ser mãe; aponta para a hipocrisia social que impede o aborto e se desinteressa da criança ao nascer. (De Beauvoir, 1966: p.291)

Todo o início de seu discurso sobre a maternidade é um debate sobre a liberação do aborto, as condições psicológicas das mulheres, cuja gravidez é indesejável, e a necessidade do controle de nascimento, questão ainda hoje de maior atualidade no Brasil, onde o aborto ainda é criminalizado. Afirma que

> [...] O '*birth-control*' e o aborto legalizado permitiriam às mulheres assumir livremente sua maternidade. [...] Gravidez e maternidade são vividas de maneira muito diferentes, de acordo com suas circunstâncias, na revolta, resignação, satisfação, entusiasmo. (idem: p.301)

Assim, desnaturaliza uma questão que finalmente é moral e histórica, inserida em uma trama de valores que se travestem em verdades definitivas.

Essencialismo

A maternidade perde, desta forma, seu caráter inexorável e adquire, na análise da autora, uma perspectiva de retomada de seus corpos pelas mulheres; identifica-se, então, na procriação compulsória, uma das chaves do poder patriarcal. De Beauvoir discute e desmistifica o desejo de maternidade, o amor materno como essência do feminino. Sublinha que "[...] É preciso estar atento, pois as decisões e os sentimentos expressos pela jovem mãe não correspondem sempre a seus desejos mais profundos". (idem, p.301) Afastando o essencialismo, que fixa as mulheres numa classificação e num modelo único, tenta mostrar o múltiplo da experiência concreta DAS mulheres em práticas sociais diversas.

Mostra a relação contraditória das mulheres em relação à vontade de ser mãe, em diferentes fases de suas vida, ou num misto de desejo/repulsa. Indica igualmente a força da relação com o pai da criança: "A mulher modelará muitas vezes seus sentimentos sobre os de seu marido se lhe tem afeto: acolherá gravidez e maternidade com alegria ou desagrado segundo ele demonstre orgulho ou impaciência.", afirma. (idem, p.306)

Esta contextualização do amor materno é inovadora, em 1949, na medida em que o discurso social torna inseparável a imagem da "verdadeira mulher" e da mãe. As mulheres tornam-se sexo e sexualidade, na medida em que seu ser só atinge a plenitude na prática heterossexual. O corpo inteligível do ser mulher se coloca em matrizes determinantes de sua ação e de sua imagem.

Entretanto, inserida nesta trama de representações, Simone de Beauvoir, mesmo desconstruindo o esencialismo, nele recai ao declarar que:

> É pela maternidade que a mulher cumpre integralmente seu destino fisiológico: é sua vocação 'natural', pois todo seu organismo é orientado pela perpetuação da espécie. (idem, p.290) Esta afirmação é, entretanto, matizada, pois para ela "[...] a sociedade humana não é nunca apenas natureza". (idem, p.290)

Temos assim, para a autora, uma base 'natural', biológica, sobre a qual se inscreveriam os ditames sociais:

> [...] diz-se de uma mulher que se ela é *coquette*, ou apaixonada ou lésbica ou ambiciosa é 'por não ter filhos'; sua vida sexual, seus objetivos, os valores que afirma seriam apenas substitutos de filhos. [...] É uma moral social e artificial que se esconde sob este pseudonaturalismo. Que uma criança seja o fim supremo da mulher, isto é uma afirmação que tem apenas o valor de um *slogan* publicitário. (idem, p.338)

As mulheres retomam, desta forma, a posse de seu corpo enquanto ser humano, cujo destino deixa de ser atrelado a seu potencial reprodutor: este passa a ser uma escolha, livre, de um sujeito no mundo. A possibilidade aqui é separada radicalmente da necessidade. A construção social dos papéis surge claramente na quebra da imagem, que fazia da maternidade, a essência e a razão de ser da mulher, núcleo de coerência do feminino. De Beauvoir considera que "[...] não existe 'instinto' materno: a palavra não se aplica de forma alguma à espécie humana. A atitude da mãe é definida pelo conjunto de sua situação e pela maneira pela qual ela se assume. E é, como vimos, extremamente variável". (idem, p.324)

A negação de um "instinto materno" é extremamente inovadora à época, polêmica que será retomada em obra recente de Elizabeth Badinter. De toda forma, sua posição a respeito do aborto, cuja liberalização foi uma das reivindicações mais tenazes das feministas das mais variadas tendências, foi um dos motivos de escândalo na recepção de sua obra.

As reflexões teóricas dos feminismos que se seguiram analisaram este determinismo biológico e identificaram na construção e na apropriação dos corpos das mulheres o *aparatus* histórico e social da divisão binária da sociedade. Deste modo, a declaração do naturalismo "[...] que o *status* de um grupo humano, como a ordem do mundo que assim o instaura, é programado do interior da matéria viva" (GUILLAUMIN, 1978: p.10), é criticada por Collete Guillaumin:

> É uma idéia singular que as ações de um grupo humano, de uma classe, são 'naturais': que elas são independentes das relações sociais, que elas pré-existem à toda história, a todas condições concretas determinadas. (GUILLAUMIN, mars 1978: p.11)

Betty Friedan, por sua vez, entre as pioneiras, analisa a mística do feminino, e o *assujeitamento* das mulheres americanas:

> A mística da mulher pretende que o único valor para uma mulher e seu único dever residem na realização de sua feminitude. [...] que não pode desabrochar senão na passividade sexual, na aceitação da dominação do marido e o dom de si no amor. (FRIEDAN, 1964: p.40-41)

Para esta autora, tão denegrida e vilipendiada nos primeiros embates dos feminismos contemporâneos, à época, a imagem desta mulher dos anos 50/60 se resume na definição: "profissão-do-lar". (Friedan, 1964: p.41) E acrescenta: "Um mundo sem fronteiras se reduzia às dimensões de um lar quente e confortável". (Friedan, 1964: p.41)

A análise de Friedan, que traduz as mesmas inquietações de Beauvoir penetra, entretanto, mais profundamente nos mecanismos representacionais que instituem o feminino enquanto essência imutável:

> Quando uma mística é suficientemente forte ela incorpora sua própria representação nos fatos. Ela se alimenta nos fatos que deveriam contradizê-la e se infiltra em cada interstício da cultura [...]. (Friedan, 1964: p.61)

De Beauvoir comenta igualmente, nesta perspectiva, que "[...] quantidade de mulheres são intimidadas por uma moral que mantém a seus olhos seu prestígio, mesmo se elas não podem segui-la em sua conduta [...]". (De Beauvoir, 1966: p.298) Se entendemos as representações sociais como uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, que nas relações sociais institui a realidade, (Jodelet, 1989: p.36) podemos compreender assim o assujeitamento das mulheres a um saber elaborado em lugares de autoridade, que as reduz a um corpo/sexo/matriz.

A instituição social do casamento e a maternidade como seu corolário aparecem nestas imagens constitutivas do "ser mulher" como o *locus* ideal do feminino no social; entretanto, a análise feminista vai além desta cristalização de um destino binário do mundo, identificando a matriz heterossexual como o mecanismo produtor de corpos "diferentes" e complementares, inexoravelmente ligados.

3. A HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA

Assim, em 1981, Adrienne Rich indaga se:

> [...] a grande questão do feminismo [...] não é também a da heterossexualidade obrigatória para as mulheres, como meio de assegurar um direito masculino de utilização física, econômica e afetiva sobre as mulheres? (Rich, 1981: p.31) [...] Mas a incapacidade de ver na heterossexualidade uma instituição é da mesma ordem que a incapacidade de admitir que o sistema econômico nomeado capitalismo [...] é mantido por um conjunto de forças que compreendem tanto a violência física quanto a falsa consciência. (idem: p.32)

De fato, a diferença biológica adquire sua importância num conjunto semiótico e simbólico que tem como referente a reprodução; no sistema representacional do patriarcado, onde o masculino se erige como norma do humano, pólo hierarquicamente superior; assim, *a capacidade de procriação própria do feminino torna-se o próprio feminino*. E, se, por um lado, é louvada na reprodução da espécie (sobretudo masculina: "é um menino!"), no mesmo movimento é inferiorizada em sua imanência de destino biológico.

Isto faz do ser humano, fêmea, a mulher, cuja existência se justifica apenas na sua capacidade de reprodução. Guillaumin sublinha que "[...] ideologicamente as mulheres são o sexo, inteiramente sexo e utilizadas neste sentido. [...] O sexo é a mulher, mas ela não possui um sexo: um sexo não pode possuir a si mesmo". (Guillaumin, mars 1978: p.7)

No confinamento das mulheres à sua função reprodutiva, de Beauvoir já comentava que "[...] ela engendra na generalidade de seu corpo, não na singularidade de sua existência". (De Beauvoir, 1966: p.308)

Assim, por um lado, o discurso da 'natureza' faz da possibilidade de procriação a essência da mulher, tirando-lhe ao mesmo tempo o papel de sujeito e a posse de seu corpo; por outro, a instituição do casamento, em particular, e da heterossexualidade obrigatória, em geral, fazem com que as mulheres possam ser apropriadas individual e coletivamente pelos homens, em sua força de trabalho e em sua sexualidade.

Tecida em uma densa rede discursiva que entrelaça memória, tradição e autoridades diversas, a representação da verdadeira mulher "mãe e esposa", "do lar", é ainda hoje a imagem e o quotidiano da maioria das mulheres. A multiplicidade dos desejos e da experiência das mulheres, já apontadas por Simone de Beauvoir, tende a se fechar em torno da homogeneização do Mesmo. O eterno feminino está assim presente nas tecnologias de reprodução do gênero: o senso comum, a mídia em suas diferentes formas (televisão, cinema, impressos) e os discursos sociais dotados de autoridade (religioso, político, médico, jurídico, científico). A verdadeira mulher, mãe, é a mulher fractal, infinita repetição de si mesma.

4. MAS AFINAL... QUE CORPO É ESTE?

Que corpo é este, que me impõe uma identidade, um lugar no mundo, que me conduz no labirinto das normas e valores sociais/morais? Que corpo é este que eu habito, cuja imagem invertida reflete o olhar-espelho dos outros? Que corpo é este, afinal, que sendo apenas um, pode tornar-se dois, ocupando o mesmo lugar no espaço? Corpo feminino, corpo reprodutor, a maternidade que me desdobra vem me integrar ao mundo do social, à representação da "verdadeira mulher". Serei eu "mãe" mesmo antes de ser "mulher"? Serei eu um útero, antes de ser humana?

Mulheres e homens, os seres humanos aparecem constituídos como evidência de sua materialidade biológica, definidos por um determinado aparelho genital. Entretanto, as funções corporais constituem estes corpos ao encontrarem-se implicados em relações simbólicas/sociais; a própria noção de evidência é histórica e socialmente construída.

Assim, a grade de interpretação que nomeia e delimita a realidade é composta de uma gama extensa de valores e significações sociais, que institui representações do ser humano de forma binária; estas investem os corpos e os definem pelo biológico, dando-lhes um lugar e funções – esposa e mãe para as mulheres – segundo valores determinados pelas significações do social.

Meu pressuposto é que as "evidências" são elas, portanto, igualmente construídas, e se questionamos a concretude dos corpos biológicos vemos um conjunto em dissolução: que corpo é este em mutação, atravessado pelo sexo, invadido por um sentido unívoco do humano? De que direito uma parte de meu corpo delimita meu ser, estabelece minha identidade? Que significa este sexo, este útero, que insistem em caracterizar meu ser? Seria o corpo uma superfície pré-discursiva, pré-existente, que sofre as coerções, as disciplinas, a modelagem social? Ou, ao contrário, uma construção social que lhe confere imagem e forma? Estas questões são fundamentais para as teorias feministas e seus desdobramentos.

Os feminismos, graças à sua pluralidade e dinamismo, penetraram as redes discursivas do século XX, desafiando os regimes de verdade que instituem o mundo e suas significações tais como o corpo biológico (natural) e o papel social (cultural); suas análises ressaltaram os processos e mecanismos que transformam os corpos em feminino e masculino, interpelados pelas práticas de dominação, de assujeitamento ou de resistência. Os feminismos, estas poderosas correntes de contra-imaginário, interrogam assim o social e suas instituições, iluminando a incontornável historicidade das relações humanas e dos sistemas de apreensão do mundo.

Entretanto, na imbricação entre o social e o individual, do "nós" e do "eu", encontra-se a dicotomia que enclausura o pensamento em um pressuposto binário do tipo natureza/cultura, real/imaginário, bem/mal; esta perspectiva supõe um esquema de apreensão e análise das relações sociais que, mesmo sob um olhar feminista, se compraz ainda no maniqueísmo de pares opostos e/ou complementares. Os mecanismos da reflexão crítica permanecem assim fixos, mascarando a realidade que constroem. Porque a dicotomia, o binário, senão como fruto de uma linearidade do olhar, de uma homogeneização que furta e esconde o múltiplo nas dobras de discursos regularórios?

No cadinho das práticas sociais o "eu" se forja em peles, delimitando corpos normatizados, identidades contidas em papéis definidores: mulher e homem, assim fomos criados evas e adãos, por uma voz tão ilusória quanto real em seus efeitos de significação, cujos desígnios se materializam nos contornos do humano. Estes traços, desenhados por valores históricos, transitórios, naturalizam-se na repetição e reaparecem fundamentados em sua própria afirmação: as representações da "verdadeira mulher", e do "o verdadeiro homem" atualizam-se no murmúrio do discurso social.

Entretanto, a noção de historicidade remete aos inumeráveis perfis de formações sociais dispersas no tempo e no espaço, cujas práticas e suas significações não podem ser senão singulares. Desta forma, quando os feminismos colocam em questão o "natural" e a "natureza" humana como sendo as bases imutáveis do ser, revelam a multiplicidade do social e as possibilidades infinitas de sentidos atribuídos às práticas, às culturas e aos seres. A história mostra assim seu caráter de construção, resultado de uma operação de racionalização e redução do social, de apagamento da pluralidade e da diferença. A própria noção de *diferença*, neste sentido, é construída historicamente.

Assim, o múltiplo contido no "nós" social fica reduzido a um binário que cria em torno da norma um espaço ao mesmo tempo de rejeição e de inclusão. Estou aqui falando de seres sexuados, cujas práticas são definidoras de seus corpos, cujas identidades são essencializadas na coerência entre o sexo e o gênero, entre um biológico tido como natural e um esquema de atribuições sociais a ele atrelados.

Em função desta coerência, o espaço ao redor, o espaço constitutivo do binômio feminino/masculino inclui e cria o desvio na constante rearticulação da norma e a norma é o "verdadeiro" sexo. Como ironiza Foucault:

> Acordai, jovens! de vossos prazeres ilusórios; despojai-vos de vossos disfarces e lembrai-vos que tendes um verdadeiro sexo! Aquele [...] que esconde as partes mais secretas do indivíduo, a estrutura de seus fantasmas, as raízes de seu eu, as formas de sua relação com o real. No fundo do sexo, está a verdade. (Foucault, 1982: p.4)

É assim que a história do Ocidente naturaliza as relações e funções atribuídas a mulheres e homens, recriando-as e desenvolvendo uma *política de esquecimento*, que apaga o plural e o múltiplo do humano. A divisão binária da sociedade segundo o sexo torna-se "evidência" e a imposição, a construção desta divisão biológica enquanto valor distintivo não é questionada, já que "natural".

Vejo aqui a maternidade enquanto representação da "verdadeira mulher", criando assim um corpo feminino cujas funções biológicas tornam-se um destino. A reprodução tem assim um lugar central em meu discurso já que, enquanto traço biológico, adquire uma significação e um peso que ao mesmo tempo esmagam e exaltam o feminino na rede de significações sociais.

A imagem da *mãe* resgatando um "pecado original" do feminino fez um longo caminho no seio do cristianismo desde o paraíso. Permanece, entretanto, a garantia, o selo de qualidade que distingue as mulheres entre elas e lhes atribui um lugar social. A reprodução, assim, é um dos signos e uma das marcas que criam as mulheres e o feminino e as distinguem entre elas em um sistema de poder e de hierarquia, subordinando-as ao masculino.

5. O NATURAL DO DISCURSO

Quem diz corpo e sexo pensa imediatamente em mulheres e homens povoando um mundo binário. "Natural". Porém, hierárquico e assimétrico, o que não passa despercebido. A pletora de análises feministas dos discursos ocidentais sobre o feminino e o masculino revela a instituição de uma ordem social, o *sex/gender/system* assim nomeado por Gayle Rubin ainda nos anos 70. (Rubin, 1975: p.159) O desenvolvimento do cultural criando o binário e os papéis sexuais enviam à sexualidade e às práticas sexuais girando em torno da reprodução enquanto eixo principal.

A noção de gênero foi criada pelas teóricas feministas enquanto categoria analítica da divisão sexuada do mundo, desvelando assim a construção social dos papéis naturalizados pela matriz genital/biológica. A articulação das significações no *sex/gender/system*, a constelação de representações que atribui sentido às práticas sociais definem a procriação como eixo de relação entre os sexos: matriz universalizante, rege as práticas sexuais em torno das noções de "normalidade", da "natureza".

Reprodutor, receptor, passivo, o sexo da mulher não existe senão para responder aos desejos, às necessidades do masculino individual e social Assim, a identidade generizada se estabelece moldando os corpos e define o feminino. Desta maneira, o binômio sexo/gênero se traduz de maneira implícita e natural em sexualidade reprodutiva, heterossexual e instala então a imagem da "verdadeira mulher", cuja função materna desenha os contornos e as funções sociais de um corpo sexuado. Mas como se vê hoje o sistema sexo/gênero?

Se por um lado, as análises feministas mostraram que a construção da representação social das mulheres estava centrada na função procriadora, por outro, entretanto, continuaram a girar em torno da maternidade, pois o sexo biológico não era visto como um problema, e sim tratado como elemento "natural". A função social da reprodução – a maternidade e o materno – continua ligada à noção do feminino: a demanda atual pelas novas tecnologias de reprodução mostra a permanência deste desejo da procriação biológica.

As pesquisas sobre as novas técnicas de reprodução (NTR) *in vitro* ou de inseminação artificial, a polêmica das "barrigas de aluguel" respon-

dem a uma "necessidade" da maternidade para os casos de infertilidade. Entretanto, estas técnicas podem ser vistas como uma utilização máxima dos corpos femininos, como sublinha Jana Sawicki (1999: p.193), ou seja, tornam-se ainda mais determinados por sua especificidade reprodutora. As questões ligadas às NTR ainda não foram suficientemente discutidas; no imaginário social, porém, estas técnicas não liberam as mulheres de um fardo, nem lhes concedem maior poder social. Com efeito, realizam uma partilha da função materna entre as mulheres, sublinhando e renovando o biológico enquanto fundamento da maternidade.

Nesta ótica, considera-se a "necessidade" da maternidade, o "instinto materno" como uma criação social que se perpetua e aparece enquanto evidência nos discursos e na iteração das normas heterossexuais e reprodutivas, mecanismo desvelado pela análise feminista. Como indica Moira Gatens: "[...] o que se requer é um balanço das maneiras pelas quais as típicas esferas de movimentos de homens e mulheres e suas respectivas atividades constroem e recriam espécies particulares de corpos para realizar tarefas particulares". (Gatens, 1999: p.228-229)

É assim que os "programas de verdade", que instituem as relações sociais, definem para as mulheres, além das técnicas biogenéticas, corpos reprodutores por meio das "tecnologias de produção do gênero".

A imagem e os sentidos atribuídos aos corpos não são, portanto superfícies já existentes sobre as quais se encastram os papéis e os valores sociais; são, ao contrário, uma *invenção social*, que sublinha um dado biológico cuja importância, culturalmente variável torna-se um destino natural e indispensável para a definição do feminino. A questão se articula sobre a *importância social*: isto significa que a materialidade do corpo existe, porém a "diferença entre os sexos" é uma atribuição de sentido dada aos corpos. Porque não olhar para as similitudes do humano em vez de demarcar espaços sexuados de ação e de poder?

Se o gênero denuncia o social agindo sobre o sexo – feminino, masculino – as preocupações relativas às identidades sexuais, aos corpos sexuados levam certas teorias feministas a discutir atualmente a criação do sexo pelo gênero, a criação do corpo pelo sentido e pelo papel social atribuído às mulheres definidas enquanto tal. Este debate é central neste artigo.

6. O MATERNO EM PERSPECTIVA

A maternidade, enquanto traço distintivo do feminino, fez correr rios de tinta. Este assunto é, de fato, incontornável, na medida em que grande número de análises se debruçaram sobre as esferas do privado e do público enquanto domínios de exclusão ou de pertencimento. O privado torna-se político, mas a dicotomia se mantém: o patriarcado, identificado como fundamento do sistema sexo/gênero encontra-se nas engrenagens que produzem o humano enquanto seres sexuados, divididos inexoravelmente em dois.

A linha divisória centra-se na reprodução que define as mulheres de maneira ambígua, exaltada e inferiorizada ao mesmo tempo na maternidade. Exaltada na tarefa "divina" de dar à luz seres humanos, mas ao preço de se ver atrelada e delimitada por esta função. Fêmea ou mulher ou mulher por ser fêmea? Em que ordem de evidências a procriação instituiu-se como marco que separa os seres os classifica, de maneira hierarquizada?

Em um rápido olhar à história, vê-se que as diferentes práticas sociais criam a importância cultural e o papel das mulheres. No Ocidente, desde a antiguidade grega, as redes discursivas que compõem o saber e ligam a filosofia, a teologia, a medicina, o direito, a educação, as tradições orais e escritas têm elaborado e retido imagens e representações negativas do feminino. (Groult, 1996)

A construção e a inferiorização do "ser mulher" aparece como resultado de uma essência atrelada a um corpo deficiente: fêmea, espírito fraco e superficial, moral escorregadia e duvidosa, exigindo vigilância constante e a domesticação de sua tendência para o pecado. Diabolizada desde a legendária Eva, a salvação, entretanto, está a seu alcance por intermédio de seu corpo, de sua fecundidade, da possibilidade de reproduzir o humano e, sobretudo o masculino. Assim, em seu lado obscuro, as mulheres carregam o pecado e a fraqueza física e moral: em seu lado luminoso, o dever e a alegria da maternidade na dor e na abnegação são a única saída para apagar o "pecado original".

Encontramos aqui as imagens da mãe e da prostituta, binômio constitutivo da representação social das mulheres. Mãe e esposa, sexo domesticado, moralidade, espaço privado, família, reprodução do social.

Prostituta, mulher pública, liberação do vício e da lascívia latentes no feminino. Estas premissas, porém, corresponderiam às práticas sociais históricas?

Fundadas nas premissas da heterossexualidade e nas matrizes de inteligibilidade do patriarcado, a reificação contínua destas categorias deixa um espaço de significação onde as mulheres não podem "estar no mundo" senão para responder ao masculino, a seus desígnios, para dar-lhe uma descendência. A maternidade é assim seu destino e sua transcendência, a prostituição a imanência na impureza de seu sexo.

As reflexões teóricas dos feminismos identificaram no determinismo biológico e na construção e apropriação do corpo das mulheres os mecanismos históricos e sociais da divisão binária da sociedade. A historicidade das relações humanas, suas possibilidades infinitas de combinação, as singularidades que modelam as formações sociais foram introduzidas nestas análises, ofuscando e recusando uma visão não-histórica das essências, da univocidade, do universal aplicado ao humano.

Este naturalismo, como sublinhava Guillaumin nos anos 70,

> [...] proclama que o status de um grupo humano, como a ordem do mundo que assim o faz, é *programado do interior da matéria viva* [...] É a idéia singular que as ações de um grupo humano, de uma classe, são "naturais"; que elas são independentes das relações sociais; que elas preexistam à toda história, à toda condição concreta determinada. (GUILLAUMIN, 1978: p.10-11)

Se entendemos as significações, as representações sociais como uma forma de conhecimento socialmente elaborado e partilhado que se materializem em instituições e práticas (JODELET, 1989: p.36), podemos compreender que a auto-representação das mulheres submete-se aos saberes elaborados em lugares de autoridade que as reduzem a um corpo/sexo/matriz.

representações sociais

Isto é o "assujeitamento", a resposta individual à interpelação do social que cria as identidades e a identificação a um grupo, definindo sua inserção no espaço social. Como sublinha Teresa de Lauretis: "[...] Aprendemos que alguém se torna mulher na prática dos signos nos quais vivemos, escrevemos, falamos, vemos...". A instituição social do casamento e seu corolário, a maternidade, aparecem como elementos constitutivos do "ser mulher" enquanto *locus* ideal do feminino.

locus ideal do feminino

esposas inférteis !!

Entretanto, há cerca de 40 anos a pesquisa feminista vem indicando os mecanismos sociais produtores destas representações cristalizadas, cuja matriz, a heterossexualidade, aparece como fundamento dos corpos "diferentes" e complementares, (feminino/masculino) ligados de maneira inexorável pela "natureza" ou pela "ordem divina". A instituição da noção de "família" restrita, de núcleo familiar constituído pela mãe, pai e filhos como base do social completa a estreita ligação entre casamento, maternidade e heterossexualidade.

Em 1981, Adrienne Rich perguntava se

> [...] a grande questão do feminismo seria somente a de 'desigualdade dos sexos' [...] ou não seria também a da heterossexualidade compulsória para as mulheres, como meio de assegurar um direito masculino de utilização física, econômica e afetiva das mulheres? (RICH, 1981: p.31)

E prossegue:

> Mas a incapacidade de ver na heterossexualidade uma instituição é da mesma ordem que a incapacidade de admitir que o sistema econômico nomeado capitalismo ou o sistema de castas que constitui o racismo são mantidos por um conjunto de forças, compreendendo tanto a violência física que a falsa consciência. (idem: p.32)

Parece-me claro, nos dias de hoje, e em certos países do Ocidente, que a maternidade não está mais necessariamente ligada às práticas sexuais, a virgindade não é mais igualmente uma condição *sine qua non* para o casamento, as "mães-solteiras" não são necessariamente expulsas de casa, nem a família continua a ter o mesmo sentido estrito que mencionei anteriormente.

Entretanto, e apesar das transformações ocorridas em algumas normas sociais (de maneira pontual e localizada) e devido em grande parte aos feminismos, o casamento e a maternidade povoam os sonhos e o imaginário das mulheres que se consideram completas apenas se forem mães e esposas. O que dizer das esposas inférteis? De sua angústia, culpabilidade, do sentimento de inferioridade, da vergonha de não poder "dar um filho" a seu marido, a seu homem?

Mas uma vez que a realidade não é vista como um bloco homogêneo, esta construção sofre os ataques da crítica feminista e de práticas sociais dinâmicas, que apresentam uma outra imagem do feminino, cujas

aspirações se dirigem a outros setores da vida. Porém, o fato é que a maternidade "independente", vivida por tão numerosas mulheres em todo Ocidente, modifica certamente os laços de dependência que entretinham com a instituição do casamento e com a própria auto-imagem. Entretanto, o desejo de ter filhos biológicos continua a compor o quadro de um feminino perfeito, pois as mudanças na ordem social parecem fazer-se de maneira sempre ambígua: as grades de interpretação do mundo não se transformam de uma só vez e as representações sociais de gênero delas são constitutivas.

7. PROCRIAÇÃO E MATERNIDADE

Gostaria de assinalar aqui a diferença que percebo entre a procriação e a representação social que lhe dá sentido, a maternidade: a primeira releva de algumas mulheres para renovar uma certa população dada, pois todas as mulheres não tem necessidade de procriar para que o humano não desapareça. A maternidade, por sua vez, é o resultado de significações sociais e torna-se assim um fato de "natureza" extensivo à toda uma parte do humano, uma essência definindo os corpos e os seres soletrados no feminino. Assim, o materno não é visto aqui como uma tara da qual as mulheres devem se liberar, mas como um sentido social que aprisiona e desenha os corpos, os desejos e o ser no feminino.

Com efeito, o biológico adquire sua importância em um conjunto de práticas semióticas e simbólicas cujo referente ou significante geral foi localizado na reprodução; na ordem do patriarcado, onde o masculino se erige como norma e paradigma do humano, pólo hierarquicamente superior, a capacidade específica de procriação do feminino torna-se o próprio feminino. Isto faz da fêmea do humano o ser classificado como "mulher" cuja existência se justifica pela sua capacidade de reprodução. A mulher é, assim, confinada a esta função e já em 1949, Simone de Beauvoir comentava que "[...] ela engendra na generalidade de seu corpo, não na singularidade de sua existência". (De Beauvoir, 1966: p.308)

É assim que, por um lado, o discurso da "natureza" faz da procriação a essência da mulher e subtrai-lhe ao mesmo tempo o papel de sujeito e a posse de seu corpo; por outro, a instituição do casamento em particular

e a heterossexualidade compulsória em geral, faz com que as mulheres possam ser apropriadas em sua sexualidade e sua força de trabalho de modo individual e coletivo pelos homens. Se as análises feministas certamente desconstruíram esta "essência natural" do papel social das mulheres, a sexualidade e o corpo biológicos permanecem no domínio do não-problematizado. Voltarei a esta questão.

Assim, tecida em uma densa rede discursiva que imbrica memória, tradição e autoridades diversas, a representação da "verdadeira mulher", mãe/esposa/dona-de-casa é ainda em nossos dias a imagem e o quotidiano da maioria das mulheres. A multiplicidade que compõe o desejo e a experiência das mulheres é esquecida pelo efeito homogeneizante da imagem do Mesmo.

O "eterno feminino" se atualiza sem cessar nas "tecnologias de reprodução do gênero (De Lauretis, 1987)": no senso comum, nos mídia (televisão, cinema, imprensa, música, etc) nos discursos dotados de autoridade (religiosos, políticos, médicos, jurídicos, científicos) celebrando a maternidade como um duplo nascimento: da criança e da mulher, que realiza assim seu potencial procriador e desta forma, seu destino. As mulheres nesta perspectiva, não encontram a plenitude de seus corpos constituídos em sexo senão em sua função reprodutora.

A face múltipla do poder social continua, desta forma, a desenhar um perfil humano construindo corpos sexuados desdobrados em sexualidade, em um modelo binário de divisão do mundo e de valores. O lícito e o ilícito do sexo, a boa e a má sexualidade se determinam implicitamente em torno da possibilidade de procriação. Os corpos são identificados pelo sexo e a proliferação de práticas sexuais se faz ainda segundo o modelo central de uma sexualidade binária e reprodutiva.

8. A INVENÇÃO DOS CORPOS: O BIOLÓGICO EM QUESTÃO

Foucault identifica um "dispositivo" da sexualidade neste conjunto de práticas, discursos, investimentos econômicos e simbólicos, poderes que gerenciam e produzem a sexualidade no vórtice das relações sociais sem, entretanto, apagar a pregnância da *família heterossexual;* sublinha neste sentido, que a sociedade "[...] colocou em ação toda uma aparelha-

gem para produzir sobre ele (o sexo) discursos verdadeiros. Como se lhe fosse essencial que o sexo esteja inscrito, não somente em uma economia do prazer, mas também em um regime ordenado de saber". (Foucault, 1976: p.92-93)

Se as "tecnologias do sexo" analisadas por Foucault são aplicadas de maneira universal à produção dos seres humanos e esboçam os corpos em sujeitos sexuados, para Teresa de Lauretis desdobram-se em "tecnologias de gênero", fixando identidades assimétricas fundadas sobre o sexo. (De Lauretis, 1987) Esta decodificação traduz assim a criação da pesada materialidade dos corpos femininos e masculinos a partir de valores e de representações que os constituem.

Alguns discursos feministas (Deveaux, 1994: p.231-232) percebem esta trama cerrada de poderes que tecem o social como uma generalização muito extensa, obscurecendo as relações assimétricas e de dominação, como são identificadas na formação do *sex/gender system*. Entretanto, a existência das "tecnologias do gênero" mostra poderes disseminados, que pela criação e difusão de imagens e papéis femininos/masculinos, compõem e alimentam o dispositivo da sexualidade, determinando identidades binárias como matrizes de inteligibilidade do sexo. Assim, o corpo inteligível, que opera em registros de submissão ou de resistência, é igualmente o corpo naturalizado da mulher em sexo e reprodução.

De um lado, o masculino, cujos genitais, físicos ou metafóricos assinalam-lhe um locus de poder e de autoridade enquanto sujeito universal: o homem, sinônimo do humano, sujeito dotado de transcendência. De outro, o feminino, o Outro inevitável e necessário, marcado pela imanência de um corpo-destino realizado na maternidade e na heterossexualidade. As "tecnologias do gênero" seriam os mecanismos institucionais e sociais que teriam o "[...] poder de controlar o campo da significação social e produzir, promover e 'implantar' representações de gênero". (De Lauretis, 1987: p.18)

Nesta ótica, por meio da linguagem, da imagem, do vasto leque de discursos teóricos dos diferentes domínios disciplinares, de todo um aparato simbólico que designa, cria e institui os lugares, o *status*, as performances dos indivíduos na sociedade, as "tecnologias do gênero" constroem uma realidade feita de representações e auto-representações,

cristalizadas em normas sociais. As imagens que as constituem mostram mulheres sedutoras, belas, magras e, sobretudo, mães, ou expressando seu desejo de sê-lo.

Se o poder é difuso, exerce-se, entretanto, na ordem do discurso e nos lentos mecanismos articuladores de relações sexuadas e sexuais, instituindo assim a sociedade, o imaginário hegemônico e as representações sociais que modelam os corpos e suas identidades. A mulher torna-se corpo inteligível enquanto mãe, pois as significações atribuídas ao feminino conferem-lhe um sentido unívoco: mulher-mãe, da qual a maternidade revela seu ser profundo, sua própria razão de ser. Fora da maternidade, o caminho do negativo, do vício, da sedução.

> Nesta instauração de corpos sexuados cria-se ao mesmo tempo o sistema de sexo/gênero que, como explicita de Lauretis, "seria um aparelho semiótico, um construtor sócio-cultural e um sistema de representações que designa identidades, valores e normas". (De Lauretis, 1987: p.5)

Vemos aí uma *política de localização* sócio-individual, de expressão identitária e de instituição de normas e regras, a partir da importância dada ao sexo e sexualidade como eixos de representação do ser: "diga-me teu sexo e te direi quem és e, sobretudo, o que vales". Da decodificação da "tecnologia do sexo" aplicada de forma universal à produção do humano, a noção de "tecnologia do gênero" traduz um recorte que observa sua atualização polarizada.

Com efeito, na materialização social dos corpos, as tecnologias políticas que os investem têm por tarefa "[...] tomar conta da vida [...] distribuir o vivente em um domínio de valor e de utilidade. Um tal poder de qualificar, de medir, de apreciar, de hierarquizar [...] opera distribuições em torno da norma", segundo comenta Foucault. (Foucault, 1976: p.189-190)

A maternidade é, para a imensa maioria das mulheres, o resultado direto de relações sexuais e, portanto, a prática da sexualidade é o princípio organizador de sua identidade inteligível, em um jogo de "verdades" que cria a ilusão de um sujeito ontologicamente definido por seu assujeitamento ou resistência às normas reguladoras. Ao construir seres sexuados, as tecnologias sociais esculpem mulheres e homens, além das identidades múltiplas que circundam o binário naturalizado.

Temos assim mulheres e homens – identidades delimitadas em um esquema binário, heterossexual, reprodutor, "natural", circundados por práticas que traduzem identidades incompletas, incorretas, incômodas.

> Estou falando de sexualidade e das práticas que compõem o permitido, o pensável, o aceitável, traçando em sua esteira os sulcos do erro, práticas que "[...] insultam 'a verdade': um homem 'passivo', uma mulher 'viril', pessoas do mesmo sexo que se amam..." ou seja, "[...] um modo de fazer que não se adequa à realidade", como explicita Foucault. (FOUCAULT, 1982: p.4) Realidade construída, a heterossexualidade é arauto da divina procriação, eixo reprodutor que justifica e interina a importância dada a um certo tipo de relação sexual, a "boa", a "normal".

Judith Butler (BUTLER, 1993: p.3) comenta estas margens de "erro" apontando-o como o fantasma do múltiplo que acompanha a ordem normativa: a criação do "abjeto" insere-se na "regulação de práticas identificatórias" e mostra assim o caráter provisório da norma e sua historicidade, que exige a constante re-citação, a permanente reafirmação da ordem instituída enquanto ordenamento natural.

A multiplicidade sexual, desta forma, assombra e penetra os espaços binários. Ou seriam as práticas sexuais múltiplas? Questões de ordem diversa, porém indissociáveis, na medida em que às práticas concede-se o selo da identidade sexual, definidora dos indivíduos.

O assujeitamento, a auto-representação das mulheres enquanto matrizes do humano, a imagem de sua inserção social e histórica atrelando corpo, sexo, desejo, identidade em torno da maternidade e heterossexualidade vem interinar e reproduzir o binário, o sistema sexo/gênero, a inteligibilidade de um mundo desenhado no masculino, distribuidor de tarefas segundo a modelagem e a utilidade dos corpos.

Neste sentido, a reivindicação de uma "diferença" biológica das mulheres em relação aos homens, localizada em sua capacidade de procriação, é fundada sobre um aporte cultural que lhe designa por "natureza" a *nurture and care*, contra a violência e o egocentrismo masculino.

Como sublinha Moira Gatens,

> [...] o corpo da mulher confinado no papel de esposa/mãe/dona-de-casa, por exemplo, está investido de desejos particulares, capacidades e formas que pouco têm em comum com o corpo de uma atleta olímpica. Neste caso, o senso comum biológico não consegue exprimir a

> especificidade destes dois corpos.[...] Este senso... não se encontra simplesmente em nível de interesses e desejos, mas no nível da verdadeira forma e capacidades do corpo. (GATENS, 1999: p.228)

A especificidade, de fato, não é outra senão a iteração das qualidades e dos papéis designadas às mulheres (que se aproximam singularmente dos valores morais cristãos) e a reatualização do sistema sexo/gênero com um novo perfil.

Assim, além das descrições históricas/sociais do funcionamento do gênero binário, a problemática do corpo biológico tornado feminino/masculino torna-se incontornável. O corpo biológico, fundamento "natural" da diferença é então percebido como criação do social.

Neste aspecto, o poder constitutivo das relações sociais cria o corpo quando este se percebe sexuado e o sexo biológico toma uma evidência de "natureza" com características específicas, tornando indiscutível a divisão do humano em dois blocos separados, mas unidos ao mesmo tempo por esta "natureza", baseada na atração mútua, nas relações heterossexuais e na possibilidade da reprodução. *Para as mulheres, o corpo materno é assim inventado*.

Isto não significa que não existam corpos humanos sexuados, com um aparelho genital dado. O que é criado pelas redes de significação e pelas práticas sociais é a importância dada a este fator, é a significação que lhe é atribuída enquanto revelador, catalisador da essência do ser e da identidade do indivíduo. *É o sexo que aparece enquanto efeito discursivo dando forma e perfil ao feminino/masculino binário pela atribuição de valores a certos detalhes anatômicos.* Judith Butler afirma que "Neste sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos será inteiramente material, mas a materialidade vista como o mais produtivo efeito do poder".

Estou falando, portanto aqui, de sexo-significação, posto em discurso e imagens, veiculando e criando ao mesmo tempo as representações que lhe dão poder sobre os seres no social. O sexo-discurso produz corpos aos quais confere uma "sexo-significação" sobre uma matriz binária e normalizadora, fundada sobre a reprodução, bem como sobre uma pluralidade de sexualidades que não cessam de se referir ao "sexo originário", o procriador. Desta forma, os mecanismos de construção dos cor-

pos, as estratégias e táticas se desvelam nas práticas sociais que definem os corpos "femininos" e os marca de inferioridade.

Vejo assim o sexo-significação como o mecanismo de invenção do corpo feminino e dos corpos biológicos, como grade de interpretação binária do mundo e o sexo-discurso na prática social como a invenção do corpo feminino, do corpo materno. Ancorada no biológico, portanto, a representação da mulher se faz associada à da "verdadeira mulher", a mãe.

A regulamentação da fecundidade, as leis que decidem sobre o aborto e gerem os corpos femininos, a normalização dos comportamentos, a noção de "instinto materno", tão cara ao senso comum, a ênfase e a importância dadas à célula familiar são também mecanismos de construção dos corpos. Foucault sublinha a histerização do corpo da mulher, sua saturação em sexualidade como meio de inserção e de comunicação orgânica com o corpo social. E comenta que a imagem em negativo da "mãe" é a mulher nervosa, sem controle, sem limites, uma vez perdida sua função e seu funcionamento específico de reprodutora. (FOUCAULT, 1976: p.137) Toda palavra reivindicadora, aliás, é logo classificada no domínio da histeria.

Se a criação de categorias tais como *gênero* e *patriarcado*, enquanto instrumentos analíticos das relações sociais, foi fundamental para os estudos feministas, a crítica do sexo biológico como determinante estratégico da hierarquia dos sexos é ainda tímida. Entretanto, já nos anos 70 algumas autoras, como, por exemplo, Ti Grace Atkinsons sublinhava que a heterossexualidade era um instrumento de sujeição e de apropriação das mulheres. (ATKINSONS, 1975) Da mesma forma, Gayle Rubin afirmava em 1975

> [...] todas as formas manifestas de sexo e gênero são vistas como sendo constituídas pelo imperativo do sistema social [...] Em um nível mais geral, a organização social do sexo repousa sobre o gênero, heterossexualidade obrigatória e o controle da sexualidade feminina. (Rubin, 1975: p.179)

Estas idéias foram retomadas e reelaboradas por Monique Wittig e Adrienne Rich nos anos 80, entre outras. (WITTIG, 1980 e RICH, 1981)

Meu argumento é que a significação discursiva é indissociável da significação corpórea atribuída ao humano nas matrizes de inteligibilidade

que produzem o sexo em experiência de gênero e a heterossexualidade "normal". Passamos assim a uma outra dimensão de análise quando, em lugar de considerar a diferença sexual, observamos a *diferenciação social dos sexos*, (MATHIEU, 1991: p.256) a construção social desta diferença, os mecanismos, as estratégias, o desvelamento enfim das representações que a fundam. A análise compreende desta maneira, não somente a construção social dos gêneros, mas igualmente a instituição cultural do sexo biológico e da sexualidade como base do humano, como a diferença fundadora dos seres. (idem)

A desnaturalização do sexo biológico permite a queda dos bastiões mais sólidos da divisão binária da sociedade, indicando o caráter construído de toda "evidência" social. O contraponto da instituição do binário aparece assim como sendo a heterossexualidade obrigatória e procriadora, locus e estratégia do poder social sobre as mulheres, mas se o reconhecimento deste mecanismo está longe ainda de ser incorporado aos discursos feministas, o que dizer então do discurso social. O feminismo da *femmelléite*, assim nomeado por Francine Descarries (DESCARRIES, 1998: p.194) é disto um exemplo, na medida em que esta corrente, sublinhando a maternidade como ponto de especificidade e poder das mulheres apenas interina as representações sociais que as constituem enquanto "mulheres", seres à parte, inferiores.

O que nos interpela aqui é a construção dos corpos sexuados, tomando sua pesada materialidade nas expressões de gênero e, sobretudo, na especificidade do feminino centrado na maternidade, na reprodução. Corpo biológico, constituído em história: neste sentido, o corpo sexuado criado "mulher" aparece como estratégia, objeto e alvo de um sistema de saber entrelaçado a poderes múltiplos, imbricados na produção da sexualidade que engaja o conjunto das mulheres na tarefa da renovação física da sociedade.

No seio das práticas sociais/históricas, a sexualidade é assim forjada como ponto de inflexão discursiva que confere ao corpo um sentido sexuado "natural", cuja objetivação cria campos assimétricos de normas. A heterossexualidade obrigatória se instaura assim como um dos mecanismos reguladores das práticas, definindo os papéis sociais segundo os desenhos morfológicos e genitais.

Meu argumento, portanto, é que o sexo é uma construção social que o cria estabelecendo sua *importância* sobre os papéis generizados, fixados em torno de um valor máximo que naturaliza as relações heterossexuais: a reprodução. A noção de "maternidade" se enxerta sobre o materno com uma ampla significação que compõe a imagem, as funções, os deveres e ao mesmo tempo, os desejos e as pulsões e os sentimentos de uma "verdadeira mulher".

Para Foucault,

> [...] a noção de 'sexo' permitiu reagrupar segundo uma unidade artificial os elementos anatômicos, as funções biológicas, as condutas, as sensações, os prazeres e permitiu o funcionamento desta unidade fictícia como princípio, causa, sentido onipresente, segredo a ser descoberto em toda parte: o sexo pode assim funcionar como significante único e como significado universal. (FOUCAULT, 1976: p.204)

O sexo torna-se assim o sentido, a essência e a identidade do humano na experiência da sexualidade normativa heterossexual.

A argumentação de Judith Butler é muito sugestiva neste sentido, pois sugere que se o sexo biológico fosse um dado anatômico e o gênero uma construção cultural, o sexo não seguiria necessariamente o gênero da mesma maneira binária no espaço e no tempo. "Tomado em seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma radical descontinuidade entre os corpos sexuados e gênero culturalmente construído." (BUTLER, 19909: p.6)

A oposição sexo/gênero em um sistema binário é desconstruída por sua própria explicação, pois, acrescenta esta autora:

> Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero torna-se um artifício livre e flutuante, com a conseqüência que homem e masculino podem tanto adquirir significação num corpo de fêmea ou de macho, e a mulher e o feminino num corpo de macho tão facilmente quanto de fêmea. (idem)

Com efeito, o sexo biológico tomado como dado natural, não problematizado, é o produto de um sistema de representações do mundo, de um regime de verdade que constrói a diferença ao anunciá-la. A invenção do corpo sexuado constituído em gênero seria assim um corpo

performativo, que ilumina a ilusória coerência sexo biológico/gênero social. Para Butler,

> Não faria sentido, então, definir gênero como uma interpretação cultural do sexo, se o próprio sexo é uma categoria generizada. O gênero deveria não ser concebido meramente como uma inscrição cultural de sentido em um sexo pré-existente [...] gênero deve também designar o aparato de produção pelo qual os sexos eles próprios são estabelecidos. (idem: p.7)

Donna Haraway, por sua vez, não hesita em classificar os corpos biológicos como "[...] nódulos generadores, materiais e semióticos, cujos limites se materializam no processo de interção social". (HARAWAY, 1991: p.358) A análise do corpo biológico como produto de uma economia social desfaz, de alguma forma, o nó górdio do contrato heterossexual que une sexualidade e reprodução, construindo a imagem da mulher e do feminino em maternidade.

A observação de Foucault a este respeito é muito pertinente: "[...] a sexualidade é uma figura histórica muito real e é ela que suscita como elemento especulativo, necessário a seu funcionamento, a noção de sexo". (FOUCAULT, 1988: p.207)

Nesta perspectiva, a importância dada à diferença entre a genitália dos seres como fonte de identidade encontra aqui seu lugar explícito na ordem do discurso: construção social, o eixo biológico vê-se criado nas práticas sociais que o engendram/generizam. A este respeito, Nicole-Claude Mathieu explicita que

> O gênero, isto é, a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais não é, portanto, concebido [...] como a marca simbólica de uma diferença natural, mas como um operador de poder de um sexo sobre outro [...]. (MATHIEU, 1991: p.258)

Neste caso, as práticas sociais, instituídas em um quadro de representação e interpretação do mundo decidem e moldam os corpos segundo a partilha de um poder centrado no sexo. Butler sublinha que "Não há identidade de gênero atrás de expressões de gênero; esta identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões que deveriam ser seus resultados". (BUTLER, 1990: p.25) O gênero cria, portanto, o sexo e não o contrário.

9. PARA ALÉM DO GÊNERO

A categoria gênero, enquanto instrumento analítico, vem perdendo seu vigor, a força subversiva demonstrada quando denunciava a partilha do mundo em um binário naturalizado. Domesticada, esta categoria reafirma o *sex/gender system* agora considerado um universo "relacional" onde o descritivo toma o lugar da análise dos mecanismos de instituição social. A imposição de papéis "generizados" descreve assim não somente o lugar do feminino, mas igualmente o do masculino; entretanto, a hierarquia e a assimetria desta construção, da prática social que faz do gênero um vetor de poder e violência é esquecida pelo caminho e os "estudos das masculinidades" tomam espaço nos colóquios sobre o "gênero".

Onde ficam as propostas de transformação do mundo, das relações sociais, quando o binário é aceito como premissa indiscutível? A heterossexualidade não problematizada é o fundamento destas análises, pois é "natural" e os mecanismos de reflexão crítica permanecem cristalizados, escondendo uma realidade que não cessa de revelar sua multiplicidade. Por que a existência desta dicotomia, deste binário, senão como fruto de uma linearidade do olhar, de uma homogeneização que vela e esconde o plural sob as dobras dos discursos reguladores?

Neste sentido, o emprego da categoria *heterogênero* permite a desconstrução, ao menos teórica, do sistema sexo/gênero que compõe o dispositivo da sexualidade, marcado pelo selo do patriarcado, princípio e sistema gerador da divisão binária e hierarquizada do humano. Ao ser enunciada, a categoria *heterogênero* explicita o princípio básico que constrói o *gênero*: a sexualidade normatizada em torno do sexo reprodutor, atravessada de valores e normas morais. Expõe também os mecanismos de representação e auto-representação identitária em regimes ordenadores de uma correlação sexo biológico/gênero social, instalados em hieraquia, pois "[...] comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais e memórias organizadas". (Deleuze e Guatari, 1980: p.25)

Quem somos 'nós', finalmente, encerrados em corpos sexuados, construídos enquanto natureza, passageiros de identidades fictícias, expressas em condutas mais ou menos ordenadas? Quem sou eu, marcada pelo feminino, representada enquanto mulher, cujas práticas não cessam

hetero gênero

de apontar para as falhas, os abismos identitários contidos na própria dinâmica do ser? Que sofrimento inútil é este, criado por identidades sexuais pré-determinadas, por desejos e pulsões "anormais", que devastam a vida de milhões de pessoas cujo sexo biológico não se adeqüa a seu gênero social?

Foucault marca uma posição: "Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo". (Foucault, 1987: p.20) Deleuze, por outro lado, aponta para caminhos de subjetividade: "Não apenas chegar ao ponto onde não se diz mais eu, mas ao ponto no qual não há a menor importância de dizer ou não eu". (Deleuze e Guatari, 1980: p.9). Assim, o indivíduo se afirma em um espaço de normalidade ou em uma brecha *du dehors*, sujeito que aparece na multiplicidade domesticada.

Que faço eu de mim? No pronome oblíquo, o desdobramento do sujeito em objeto. Na ação, o assujeitamento à práticas regulatórias ou a reflexão crítica que faz de mim uma "forasteira de dentro" (Hutcheon, 1991: p.98) ancorada em minha identidade de gênero, experiência de um corpo sexuado, cuja pesada materialidade pede um questionamento. Afinal, porque o "eu" seria definido por traços biológicos ou por práticas sexuais, senão através de convenções sócio-históricas, de repetições incessantes que atuam em todos os níveis do humano, do cotidiano mais banal ao científico mais elaborado?

Identifica-se aí uma certa ordem, uma economia do discurso atuando através de suas tecnologias intrínsecas, segundo "[...] as necessidades de seu funcionamento, as táticas que atualiza, os efeitos de poder que o fundamenta e veicula" como sublinha Foucault. (Foucault, 1976: p.92) Face a um feminino identificado por sua capacidade de reprodução, de procriação, Butler aponta para a busca de seus mecanismos de funcionamento pois "[...] a questão que importa é: em que medida deve um corpo ser definido pela sua capacidade de procriação? Porque é pela procriação que se define o corpo?". (Butler, 1994: p.33)

10. O GÊNERO CRIA O SEXO

Foucault denomina "técnicas de si" o movimento que permite ao sujeito efetuar sobre seu corpo, alma, pensamentos, condutas, um certo

"técnicas de si" – Foucault

número de operações "[...] de maneira a produzir neles uma transformação, uma modificação e atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza [...]". (FOUCAULT, 1994: p.171)

Nesta perspectiva, se o espaço histórico-institucional produz os seres sexuados, estas representações são absorvidas em um processo de auto-representação, de autodomesticação, na medida em que o sujeito instituído "eu" atua na absorção e reprodução de "si" segundo as práticas regulatórias do social/sexual. Deste assujeitamento, as mulheres que se descrevem como sendo antes de tudo "mães" são um exemplo lapidar, a maternidade justificando seu ser e sua existência.

As "técnicas de si", segundo avança Foucault, exigem uma série de constrições, de obrigações em torno da "verdade" sobre si: auscultá-la, digerí-la e, sobretudo, explicitá-la. (idem)

Entretanto, esta formulação supõe um sujeito anterior às práticas nas quais se situa.

Como sublinha Judith Butler "[...] como e onde atuo enquanto ser é a forma como este 'sendo' se torna estabelecido, instituído, circulante e confirmado". (BUTLER, 1991: p.18) Ou seja, a identidade de gênero institui sua própria imagem e se realiza em sua atualização: o "eu" se torna possível enquanto sujeito através de práticas e representações de "mim". Não pré-existe à sua instituição.

Eu denominaria "técnicas de mim" este processo em que de mim para mim e de mim para os outros eu digo e represento: "eu sou". Eu sou um sexo, uma mulher, um gênero, eu assumo uma identidade sulcada pelo sistema sexo/gênero, que determina a coerência do gênero, ou seja,

> [...] o que a pessoa sente, como age e como expressa sua sexualidade em articulação e consonância com o gênero. Há uma causalidade e identidade particular que se estabelecem na coerência do gênero, ligada à heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1994: p.36-37),

no qual se classifica e se produz.

Estas "técnicas de mim" seriam performativas, no sentido dado por Butler, em que produzem aquilo que nomeiam ou representam. (BUTLER, 1993: p.107) De fato, como sublinha esta autora, [...] a coerência do gênero, que se realiza na aparente repetição do mesmo, produz como seu

efeito a ilusão de um sujeito precedente e volitivo. E assim, [...] o gênero não é uma performance que um sujeito anterior elege para realizar, mas o gênero é performativo, no sentido em que constitui como efeito o sujeito que pretendo expressar. (BUTLER, 1991: p.24)

A auto-representação das mulheres não é, portanto, uma performance social baseada em um fundamento biológico, mas a adoção do gênero é um ato performativo, mecanismo criador do sujeito biológico feminino nomeando-o e designando-lhe seu lugar e seu papel de gênero.

Mas e este corpo, cuja materialidade é inegável, este corpo no qual se alojam pulsões, este corpo que se traduz em desejos e impulsos? Como habitar este corpo ao qual é atribuída uma identidade antes mesmo de estar no mundo, no desejo manifesto do nascimento de uma menina ou de um menino?

A antropologia feminista vem mostrando inumeráveis culturas onde o sexo biológico da criança não é determinante de sua identidade social. A própria historicidade do relacionamento heterossexual faz com que sua prática hegemônica se mantenha através da repetição, da re-citação incansável de sua condição "natural". Como salienta Butler

> [...] uma das razões pelas quais a heterossexualidade tem que se re-elaborar, reproduzir-se ritualisticamente em toda parte é para suplantar o sentido constitutivo de sua própria fragilidade [...] (BUTLER, 1991: p.34) Creio que o simbólico é o sempre-já pronto-lá (*always-already-there*) mas está também em processo de ser feito e refeito. Não pode continuar a existir sem uma produção ritualística pela qual é continuamente reinstalado. (idem: p.36)

Deste modo, a orientação do desejo e da sexualidade em uma só direção – o sexo oposto – cria núcleos identitários sexuais, construídos pelas "técnicas de mim", pela produção contínua de representações e auto-representação em invólucros de carne nomeados pelo sexo. Neste caso, a sexualidade e o sexo dizem respeito a lugares de fala de onde emerge o sujeito sexuado constituído hierarquicamente em papel social e corpo biológico. Heterossexual superior ao homossexual, masculino ao feminino. Aqui a experiência de gênero feminino mostra que a ancoragem do gênero no sexo biológico é o fundamento dos mecanismos de divisão e controle de um sexo sobre outro. Os discursos sobre o gênero e sobre a

especificidade do feminino reiteram, nesta perspectiva, as divisões e exclusões sociais, sem questionar a instituição do sexo biológico na partilha do mundo.

O corpo assim não é investido pela sexualidade, superfície pré-discursiva sobre a qual se delineiam os sulcos de um sexo definidor; toma forma, ao contrário, materializa-se a partir de um sexo-significação, produzido pelo próprio discurso. Deste modo, a significação discursiva é indissociável da significação corpórea que produz corpos em relações de inteligibilidade, nas quais "[...] nos colocamos nós mesmos, sob o signo do sexo, não de uma Física, mas de uma Lógica do sexo", como enfatiza Foucault. (Foucault, 1976: p.102)

O sexo, portanto, é in-corporação, criação de corpos sexuados inseridos em uma ordem sócio-histórica, definida através de suas práticas discursivas, normativas, pedagógicas; o sexo biológico tem aqui apenas o *valor e a importância que lhe são dados*, mas aparece como evidência maior na identidade humana. O "natural", o "instinto materno" ou a pulsão heterossexual, regulador de identidades e do ser no mundo mostra assim sua dimensão real: não passa de uma ilusão, construída e repetida para manter sua própria instituição.

Como salienta Foucault: "É preciso pensar o instinto não como um dado natural, mas já como toda uma elaboração, todo um jogo complexo entre o corpo e a lei, entre o corpo e os mecanismos culturais que asseguram o controle do povo [...]" (Foucault, 1994: p.183) e do feminino, acrescento. No mesmo sentido, aponta Butler

> [...] as normas regulatórias do sexo trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. (Butler, 1993: p.3)

O poder não se dá, ele se exerce, diz Foucault. (Foucault, 1994: p.235-236) Esta é a relação de poder, é a inflexão sobre a auto-representação, sobre a conduta, sobre as imagens de corpo, sobre a apreensão do mundo instituindo assim uma realidade fundada na univocidade das imagens e das significações, lá onde as possibilidades são plurais. A determinação do possível e do pensável, do natural e do instintivo compõem o perfil da

relação heterossexual reprodutiva como a verdadeira face do mundo, dividida em partes desiguais, em sujeitos determinados: passivo/ativo, mulher/homem, *gay/straight*.

Identidades fixadas no sexo e pelo sexo, identidades múltiplas, porém domesticadas pela rede de sentidos na qual estão inseridas, "regime de verdade" foucaultiano, onde os valores circulam como verdades, e cuja força reside em sua reafirmação constante, na tradição, no discurso do "natural".

Ou seja, as representações sociais, veiculadas em imagens e em linguagem traduzem o gênero em corpos sexuados, e o desnudamento deste mecanismo permite a inversão das polaridades do sistema de sexo/gênero: assim, *é o gênero que cria o sexo*. O sexo biológico deixa de ser o significante geral que abriga o binário sexual e passa a ser igualmente signo produzido no próprio seio do agenciamento social. Neste sentido, é *performativo*, como sublinha Butler, instalando sua realidade no próprio discurso que o descreve. (Butler, 1993: p.3) Assim, o sexo passa a ser pensado "[...] não mais como um dado corporal sobre o qual o construto do gênero é artificialmente imposto, mas como uma norma cultural que governa a materialização dos corpos". (idem)

A heterossexualidade compulsória apontada pelas teóricas feministas Adrienne Rich ou Monique Wittig no início dos anos 80 pode ser hoje compreendida como uma *matriz de inteligibilidade*, como um sentido condutor na constituição dos desejos e dos corpos. A lei normativa, as práticas discursivas e regulatórias definem as práticas sexuais e em torno delas cristalizam os indivíduos em sujeitos sexuados. Ordem simbólica, constrói o solo sobre o qual se apóia. Constrói também a desigualdade, a hierarquia, a inferioridade, o desprezo, a culpa, a abjeção. Butler propõe repensar este processo pelo qual "[...] o sujeito, o 'Eu' falante é formado em virtude de ter sofrido o processo de assumir um sexo". (idem)

O corpo não é apenas discursivamente construído, é objetivado numa escala de valores e atributos que além das identidades, estabelecem seus critérios "verdadeiros": a "verdadeira mulher", sedutora, bela, implacável, imagem à qual procuram se identificar milhões de seres marcados do feminino. O "verdadeiro homem" macho empedernido, coração seco e músculos túrgidos.

A noção de dispositivo de Foucault aí se desdobra, em uma economia onipresente do sexo, investindo em corpos rijos, curvilíneos, macios e apetitosos – homens, mulheres, *gays*, crianças – consumíveis e consumidores de sexo, sexo, sexo. A "verdadeira mulher" se desdobra também em esposa-mãe, imagem que habita as mulheres como apelo do natural, o apelo do ventre, destino e marca da verdade do sexo. Reprodução e sexualidade: porque estariam atrelados senão como resultado de uma ordem simbólica que traduz o contingente-histórico como o necessário-natural?

O privado é político, o pessoal é político, diziam as feministas nos anos 70, pois determina papéis e espaços: fixar identidades é, finalmente, "conduzir a conduta", ação precípua do poder. Por outro lado, no domínio do "abjeto" (idem) do espaço marginal ao "verdadeiro sexo" binário, outras identidades florescem: a "verdadeira lésbica", o "verdadeiro travesti", transexual, *drags* e outros. Todos girando em torno da sexualidade e do sexo, reivindicando lugares de fala e de ser. Todos *aprisionados* em corpos sexuados obrigados à sensualidade, à sexualidade, única forma de afirmar sua existência.

Os grilhões não estão na repressão, mas no dever de uma prática sexual qualquer, nos discursos sobre o sexo e a sexualidade que preenchem os escaninhos do pensamento, da emoção, que definem os cânones de rejeição ou inserção em redes identitárias. Em que me torno, quando me ausento da sexualidade, que ser monstruoso é este, cujos anseios não passam necessariamente por práticas genitais?

A "miséria sexual", finalmente, não é a falta de sexo, a reclusão, a proibição; a miséria sexual é a obrigação do sexo como medida do ser, como essência identitária, padrão de comportamento, verdade na qual desenho meu perfil, meus contornos, minha inserção no mundo. No castelo d'If, os anos escavando os muros para a liberdade só levaram a outra cela dentro da mesma prisão: a do sexo-verdade, do sexo-identidade, do sexo-ser-no-mundo.

Neste sentido, quebrar as cadeias significa dissolver as identidades sexuadas e sexuais: eu não sou nem mulher, nem lesbiana, nem mãe, nem esposa, nem transexual. Sou uma pessoa cujo perfil se desenha nos caminhos escolhidos, cuja identidade não se fixa senão no momento preciso da ação no mundo, no presente fugitivo que se torna passado no instante mesmo de sua manifestação.

A pergunta que se impõe é: em torno de que valores construímos nossas imagens e papéis, enquanto-ser- no mundo? Que faço eu de mim, a partir desta experiência materializada em mulher e feminista? Que importância atribuímos às coisas e às palavras que as definem?

Que faço eu enquanto as "tecnologias do gênero" em ação continuam a materializar corpos sexuados em um sistema de sexo/gênero, binário, heterossexual, difundindo representações hierárquicas e assimétricas de sexo e sexualidade em imagens e discursos, em filmes, em revistas, jornais, televisão, banalizando a venda de crianças para o sexo, o abuso sexual, a violência doméstica, a violência paroxística da prostituição, o estupro, a discriminação e o assassinato de homossexuais, aqueles que ameaçam a ordem instituída e organizada do "eu" e do "nós"? Sem falar da violência do "eu" sobre "mim", na domesticação do desejo e do prazer, centrado e simbolizado pelos órgãos genitais, na tarefa de me explicar ou reproduzir, dentro ou fora da matriz da heterossexualidade ?

Que cansaço é este que se abate sobre mim na constatação da tortura e da dor que os modelos impõem ao humano, criando-o "à imagem de alguma coisa" que certamente não é divina?

11. UMA ECONOMIA DO NOMADISMO

O que fazemos de nós mesmas, nós que vivemos a experiência de mulheres, de feministas, de mães? Como fazer a crítica do sexo biológico, da função procriadora, da maternidade presente na vida e no desejo da maioria das mulheres? Como se liberar da pregnância e da interpelação do social que mesmo para as feministas faz da maternidade um lugar de fala e de resistência?

Os discursos "pós-modernos" da disseminação do sujeito criam uma perplexidade nas fileiras de certas correntes do feminismo, pois a materialidade da experiência vivida contradiz a evidência do desaparecimento do sujeito. Onde nos localizamos, quando o sujeito do feminismo desaparece? Esta questão pede uma meta-crítica, na medida em que a prática e produção epistemológicas feministas passam pela *experiência* de

cada uma, sem, entretanto, aí permaneceram fixadas. Se a teoria é capaz de analisar a construção de identidades que se tornam a pedra fundadora do humano, a prática social da desconstrução revela-se muito mais complicada. Como tornar-se nômade face ao mundo povoado de identidades "naturais"?

A noção de *experiência*, elaborada por Teresa de Lauretis mostra-se fecunda nesta ótica, vista como

> [...] um processo em andamento, pelo qual a subjetividade é construída semiótica e historicamente.[...] como um complexo de hábitos resultando da interação semiótica entre o "mundo de fora" e o "mundo de dentro", o engajamento contínuo do *self* ou sujeito na realidade social. (De Lauretis, 1984: p.182)

A *experiência* é assim concebida como a imersão do sujeito nas práticas sociais, a inserção do ser no mundo, sua ação e seus movimentos em uma ordem social múltipla, plurívoca. Isto significa que uma identidade não pode ser designada por UM detalhe anatômico, emocional ou funcional, mas por um conjunto de experiências que fazem de nós seres em mutação, marcados por momentos e motivações diversas, agindo, entretanto, a partir de um lugar de fala, de um papel sócio-histórico e individual específico. O movimento, a mutação é o eixo de ação, deslocando assim as identidades fixas/fictícias, em um processo de transformação incessante.

A necessidade de marcar uma identidade, uma identificação a um grupo, a uma imagem, a uma representação, é constitutiva de uma certa maneira de pensar e de construir um mundo inteligível e ordenado a partir de matrizes que se escondem sob a evidência dos corpos e das diferenças. Mas se em uma outra ordem de idéias a busca fosse de similitudes e não de diferenças? O que sucederia às diferenças irredutíveis entre mulheres e homens?

É necessário não somente pensar o mundo, mas principalmente pensar sua transformação, pois, como sublinha Foucault "[...] já que as coisas existentes foram feitas, podem, com a condição que se saiba como foram feitas, ser desfeitas". (Foucault, 1994: p.449)

A auto-representação, de fato, abre uma brecha, uma fissura, pois a partir de uma experiência, de um lugar de fala "mulher" ou outro qualquer,

posso aderir a um contra-imaginário, espaço onde o sexo binário não seria mais A base identitária, onde a definição do humano não passa pelo biológico do sexo. Imagens e representações forjadas por um discurso patriarcal a ser superado como sublinha Teresa de Lauretis "[...] temos que caminhar fora do quadro de referência centrado no masculino no qual o gênero e a sexualidade são (re) produzidos pelo discurso da sexualidade masculina". (De Lauretis, 1987: p.17)

Colocar em questão as "evidências" identitárias não somente sociais, mas também biológicas é um dos mecanismos que permite a modificação das representações sociais, criadoras de seres e de relações sociais. Teresa de Lauretis propõe um ponto epistemológico crítico, no quadro de uma política de localização subjetiva, com a plena consciência de um corpo desenhado em gênero, transformado em sexo; não o despojamento, a neutralidade, mas o "*eccentric subject*", dentro e fora de seus contornos de gênero, e com plena consciência de sê-lo. Este seria o "*space off*", "[...] uma posição atingida através do deslocamento político e pessoal através dos limites entre as identidades sócio-sexuais e as comunidades, entre corpos e discursos [...]". (De Lauretis, 1990, p.145)

Esta *política de localização* não busca apagar os efeitos de significação, ao contrário: cria para o feminino um lugar de fala

> [...] com um entendimento particular da experiência individual como resultado de um feixe complexo de determinações e lutas, um processo de contínua renegociação entre pressões externas e resistências internas. (idem: p.137) Este lugar de fala é histórico e localizado em um campo determinado de relações sociais; não pode portanto ser nem definitivo nem unificado, sendo atravessado pelas dimensões que se cruzam e são eventualmente contraditórias. (idem)

Neste sentido, para Rosi Braidotti, o projeto feminista se espraia sobre a dimensão da subjetividade, do ser histórico e de seu engajamento sócio-político, assim como sobre a dimensão da identidade, ligada à consciência, ao desejo e à política do individual. (Braidotti, 1994: p.163)

Com efeito, propostas radicais de se re-pensar a identidade, a partir de uma subjetividade ancorada na experiência de gênero e suas articulações, na história e no espaço vivido, são oriundas de algumas correntes feministas. A ancoragem na experiência do feminino é o ponto de partida para a explosão identitária da própria categoria «mulheres» cujas experiên-

cias são múltiplas e/ou contraditórias, constituídas por variáveis que as constituem de formas diferenciadas: idade, preferência sexual, etnia, *status* social, etc.

Neste caso, o sujeito assujeitado à sua identidade passa a ser um "eu" em construção, em processo, numa *poética identitária*, poética entendida como processo, mutação, onde os limites se traduzem apenas no passado, numa *cartografia de mim*, numa identidade nômade.

Para a identidade nômade do feminismo, não há necessidade de uma visão substantiva do sujeito para uma atuação política: numa perspectiva nômade, como argumenta Rosi Braidotti:

> [...] o político é uma forma de intervenção que atua simultaneamente nos registros discursivos e materiais da subjetividade [...] na consciência da constituição fraturada do sujeito constituído pelo poder e a busca ativa das possibilidades de resistência às formações hegemônicas. (idem: p.35)

Uma identidade em construção, móvel, transitória, uma identidade somente retrospectiva, da qual podemos traçar mapas acurados, mas "[...] a que indica unicamente onde já estivemos e onde, conseqüentemente, não estamos mais". (idem) O que fomos, e já não somos mais. Ou melhor, o que pensamos ter sido e que só permanece no que a memória seleciona.

Assim, as transformações identitárias atingem os espaços do imaginário hegemônico quebrando os moldes dos papéis e dos corpos, criando outras representações para instituir novos relacionamentos. A disseminação identitária só pode ser alcançada através das estruturas múltiplas da in-corporação individual, como sublinha Braidotti: "Deve-se começar deixando livres os espaços de experimentação, ou busca ou transição: tornando-se nômades". (idem: p.171)

Isto não significa negar a existência de estruturas identitárias, ao contrário. Significa atuar, a partir destas, no sentido de desestabilizá-las. Significa uma luta, como sugere Foucault, "[...] como aquelas que combatem tudo que liga o indivíduo a si mesmo e assegura assim sua submissão aos outros". (Foucault, 1994: p.227)

De fato, a identidade nômade enquanto proposta para o próprio feminismo seria a convivência com as contradições e descontinuidades inter-

nas, trabalhando as incertezas não como derrota, mas como traços constitutivos do ser. (Braidotti, 1994: p.167)

Deste lugar de onde falo, deste corpo que abriga minha linguagem, do gênero que me é atribuído, traduzindo representações do mundo e auto-representações em determinado tempo/espaço sou um feixe de experiências que fazem de mim um ser no presente, porém nunca cristalizado em uma natureza ou uma função. A maternidade faz parte de uma das experiências vividas, entre todas as outras variáveis da existência. Se falo, enquanto mulher ou feminista, este lugar não representa uma essência, mas experiências, atravessado por traços como profissão, idade, preferência sexual, cada um estabelecendo limites, autoridades, valores, adotando ou rejeitando as normas sociais. (idem: p.4)

Este nomadismo, esta troca constante de lugares, de posições, revela o modo de ser nômade "[...] como a consciência crítica que resiste aos códigos sociais estabelecidos de pensamento e conduta". (idem: p.5)

Esta perspectiva encontra-se com a epistemologia nômade de Deleuze e Guattari, que, segundo aponta Braidotti, dissolve a noção de centro e de topos originários de identidades autênticas de qualquer tipo, focalizando a necessidade de um outro patamar fora do alcance hegemônico. (idem) Temos aqui também a perspectiva rizomática, pois tal como o rizoma, a identidade nômade "[...] não se deixa reduzir ao Um ou ao múltiplo. [...] Não é feito de unidades, mas de dimensões, ou ainda, de direções móveis. Não há começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual cresce e transborda". (Deleuze e Guatari, 1980: p.31)

Nomadismo, portanto, transição, posição que quebra as exigências de um pensamento binário do antes e do depois. O ponto de partida é o meio, mas num espaço sem horizontalidade ou evolução.

Para Foucault "[...] as relações que devemos ter conosco não são de identidade: devem ser relações de diferença de criação, de inovação. É muito cansativo ser sempre o mesmo", conclui.

De certa forma, a identidade nômade é a reinvenção de mim enquanto outro. É o espaço de mim. Se pensarmos este espaço identitário como estando em ligação com todos os outros espaços de um "eu", que os critica, designa ou reflete, temos aí uma *heterotopia identitária*. Eu, nômade, sou outra, além daquilo que pareço ou do que falo. Eu sou um

espaço de mim, migratório, de transição, nesta cartografia que me revela e me nega. Eu sou o espelho de mim, um lugar sem lugar "[...], em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá, onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesma minha própria visibilidade, que me permite olhar-me lá onde estou ausente". (idem: p.756)

Eu sou, de fato, a heterotopia de mim, o espaço outro onde posso recriar meu ser no mundo, onde as normas e os modelos não legislam.

Jogo de palavras? Não, pois em minha materialidade sou um lugar de fala, em meu corpo sexuado, sou um sujeito generizado, localizo-me em um mundo de representações, nas quais o corpo e a sexualidade são identificatórios. Sou, porém, nômade, e esta concretude é apenas o reflexo no espelho, pois este "eu" que vejo refletido não sou "eu". Este "eu" forjado em valores e normas históricas, por teorias e discursos de saber, por limites e entraves erigidos em sexo e sexualidade não sou eu: é apenas uma passagem, um momento de mim.

Na imagem invertida no espelho vejo apenas a *imitação de mim* em um *eu unificado*, categorizado, tão ilusório quanto as dimensões que se abrem na superfície polida. Esta é a identidade nômade: uma *heterotopia de mim*, um espaço outro, que conectado a todos os espaços dos quais eu falo e sou, abre o caminho para a transformação. Na perspectiva da resistência, como queria Foucault, "[...] nós somos sempre livres e [...] há sempre a possibilidade de transformar as coisas". (idem: p.740)

Num mundo de representações sociais onde os seres se definem pelo corpo sexuado e pelas práticas sexuais, uma identidade nômade desfaz as polaridades e as hierarquias, solapa as bases do sistema de sexo/gênero, desvelando a tragédia e a triste comicidade do assujeitamento ao "verdadeiro sexo", às essências humanas instituídas e narradas em história. Não há opostos, há posições de sujeito, não há binário nem múltiplo, pois não há unidades. Uma identidade em construção não visa um desenho final, o que importa é o movimento.

Nada de representações fixas: uma identidade nômade não compreende senão o movimento, a transformação, a crítica que se inicia com a auto-representação sexuada e se estende ao social. Do "eu" ao "nós" a mudança em nível de representações é uma modificação do imaginário

que institui o mundo, uma estratégia política que visa os mecanismos mentais construtores do ser sexuado e das práticas sociais que as objetivam, como a invenção do corpo sexuado, a invenção do corpo feminino, do corpo materno.

Como pensar o feminismo e sua ação política no interior do sistema sexo/gênero? Como se situar quando as categorias habituais de pensamento encontram-se questionadas, invertidas, sacudidas? Talvez seja necessário mergulhar nesta corrente de contra-imaginário que abole o sujeito para melhor dotá-lo de instrumentos de transformação sem temor dos paradoxos quando se almeja a mudança social.

O contra-imaginário feminista é, entre outras formas de intervenção social, aquele que quebra a ação das "tecnologias do gênero" dando início à transformação das representações instauradoras do real; absorve, assim, o paradoxo de uma ação que se desenvolve para anular seu próprio objeto. Baseado na experiência de cada mulher trata-se de estratégias múltiplas, voltadas para a dissolução das representações sociais identitárias mulher/homem, para a modificação das relações sociais fundadas no sistema sexo/gênero.

Para Foucault, o trabalho do intelectual

> [...] não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade de hoje, detectar por onde e como *o que é poderia não ser mais o que é*. E é neste sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, compreendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.

O sujeito composto em gênero nas relações sociais se auto-representa mulher ou homem. Mas esta subjetivação incide, por sua vez, na representação social, o que abre a brecha, a oportunidade da transformação. Abre caminho para a ação de um contra-imaginário que desloca o sistema hegemônico em um leque de novas representações, onde o sexo, por exemplo, não seria O definidor identitário. Não apenas pensar o mundo, mas transformá-lo. Foucalt não poderia ser mais enfático a este respeito: "[...] o problema não é mudar a 'consciência' das pessoas, ou o que elas tem na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade". (FOUCAULT, 1988: p.14)

Neste sentido os estudos feministas e os movimentos das mulheres vêm criando espaços outros – heterotopias – práticas e teorias que atuam na representação de gênero e fora dela, na medida da crítica à produção e reprodução do sistema de sexo/gênero através das instituições sociais, entre as quais a heterossexualidade compulsória. Questiona-se assim as evidências identitárias não apenas sociais, mas também biológicas na produção de discursos além dos limites hegemônicos. Como assinala de Lauretis, são "[...] espaços sociais esculpidos nos interstícios das instituições, nas fendas e nas fissuras dos aparelhos de saber e de poder". (De Lauretis, 1987: p.25)

Este é o ponto epistemológico crítico dentro de uma política de localização subjetiva, com a plena consciência da ancoragem em um corpo delineado pelo gênero, transformado em sexo; não o despojamento, a neutralidade, mas a Sujeito "ex-cêntrico", dentro e fora de seus contornos de gênero, que permite não apenas a descrição do sistema e seu funcionamento, mas a exposição de seus mecanismos de engendramento, reprodução e instituição no social e no individual, retirando-lhes seu caráter de evidência.

Ponto de ação no mundo político, na medida em que uma vez conhecidos estes mecanismos, fica mais fácil destruí-los. Como afirma Foucault, a descrição de diferentes formas de racionalidade mostra que "[...] repousam sobre uma base de prática e história humanas e como foram feitas pode-se, com a condição de que saibamos como foram feitos, desfazê-las". (Foucault, 1994: p.449)

Neste sentido, os feminismos têm sido ponta da lança em termos teóricos e de ação política de transformação, marcando *a política de localização* que leva em conta, para a sua reflexão crítica *a experiência* múltipla e diferenciada, marcado e definido pela sexualidade enquanto feminina.

Afinal, a historicidade das relações sociais/sexuais mostra que *o importante é aquilo a que damos importância*. Mudar um regime de verdade significa mudar de lugar, inverter os paradigmas para melhor dissolvê-los.

BIBLIOGRAFIA

ATKINSON. Ti Grace. 1975 . *L'odysée d'une Amazone*. Paris, Des Femmes.

BEAUVOIR, Simone de . 1966 . *Le deuxième sexe. l'expérience vécue*, Paris, Gallimard

BRAIDOTTI, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects .Embodiment and Sexual Difference in Contemporay Feminist Theory*. New York : Columbia University Press.

BUTLER, Judith . 1991. Imitation and Gender Insubordination in Diana Fuss (ed) *Inside/Out, lesbian theories, gay theories*, Routledge, New York/London

BUTLER, Judith .1994. Gender as Performance. *Radical Philosophy, a Journal of socialist & feminist philosophy*, 67, Summer, p.32/39

BUTLER, Judith, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* , New York : Routledge.

BUTLER, Judith, 1993. *Bodies that matter, On The Discoursive Limits of Sex*, New York : Routledge.

DE LAURETIS, Teresa . 1987. *Technologies of Gender, Essays onTtheory, Film and Fiction*, Bloomington/ Indiana : Indiana University Press.

DE LAURETIS, Teresa. 1984. *Alice Doesn't, Feminism , Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press

DE LAURETIS, Teresa.1990. « Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness", *Feminist Studies* , Maryland, 16, n.1 (Spring) p. 115/150.

DELEUZE, Giles ,GUATTARI, Felix.. 1980, *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DELPHY, Christine. 1991. «Libération des femmes ou droit corporatiste des mères ? » *Nouvelles questions féministes, Particularisme et universalisme.*, *Paris, n.* 16/17/18

DESCARRIES, Francine. 1998. Le projet féministe à l'aube du Xxe siècle : un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens, *Cahiers de Recherche Sociologique*,30, Département de sociologie, UQAM, Montréal

DEVEAUX, Monique. 1 :994 "Feminism and Empowerment , A Critical Reading of Foucault", *Feminist Studies*, Maryland, 20, n.2 ,Summer , p.223/ 248

FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*, Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits et Écrits* 1954-1988, IV, Paris, Gallimard.

GATENS, Moira. Power, Bodies and Difference, in Price, Janet and Shildrick Margrit, *Feminist Therory and the Body*, Routledge, New York

GROULT, Benoîte. 1993. *Cette mâle assurance*, Albin Michel, Paris

GUILLAUMIN, Collete. Pratique du pouvoir et idée de nature: l'appropriation des femmes. *Questions féministes*, no. 2. Paris, 1978.

HARAWAY, Donna J. 1991. *Ciencia, Cyborgs Y Mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Valencia , Ediciones Catedra.

HUTCHEON, Linda, 1991. *Poética do Pós-modernismo, história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro, Imago Editora.

INGRAHAM, Chrys . 1996. The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender in SEIDMAN Steven (dir), *Queer Theory / Sociology*, Cambridge /Mass. : Blackwell Publishers

MATHIEU, Nicole-Caude. 1991 *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté Femmes.

RICH, Adrienne .1981. La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne, *Nouvelles Questions Féministes*, Paris, mars , n01, p.15-43

RUBIN, Gayle. 1975. "The traffic in Women: Notes on the "political Economy of Sex" in gReiter, Rayna, R. *Toward an Anthropology of Women*, New York an London, Monthly Review Press

SAWICKI, Jana.1999, Disciplining Mothers: Feminism and the New Reproductive Technologies, in Price, Janet and Shildrick Margrit, *Feminist Therory and the body*, Routledge, New York

STRATHERN, Marilyn. 1988 *The gender of the gift*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London

WITTIG, Monique . 1980. La pensée straight, *Questions Féministes*, 7, Éditions Tierce, Paris.

AUTORAS

Diva do Couto Gontijo Muniz (divamuniz@tba.com.br) é historiadora, mestre pela Universidade de Brasília, doutora pela Universidade de São Paulo e professora da graduação e pós-graduação do Departamento de História da UnB. Atua na área de concentração de "Estudos Feministas" no Programa de Pós-graduação deste departamento. Em torno dos eixos temáticos, gênero, religião e educação, vem desenvolvendo pesquisas sobre o Brasil no século XIX, sob uma perspectiva interdisciplinar em que se prioriza a História Cultural. Publicou, em 2003, o livro *Um toque de gênero*, financiado pela FINATEC e em 2005, com tânia navarro swain, o livro *Mulheres em ação* e tem inúmeros artigos e capítulos de livros publicados.

tania navarro swain (anahita@terra.com.br)

Professora do Departamento de História da Universidade de Brasília, doutora pela Université de Paris III, Sorbonne. Fez seu pós-doutorado na Universidade de Montréal, onde lecionou durante um semestre ; na Université du Québec à Montréal, (UQAM), foi professora associada ao IREF, Institut de Rechereches et d´Études Féministes. Ministra curso de Estudos Feministas na graduação e trabalha na área de concentração com a mesma denominação na pós-graduação. Publicou livro pela Brasiliense, "O

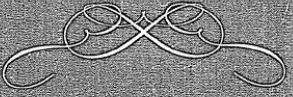
que é lesbianismo", 2000 e organizou um número especial "Feminismos: teorias e perspectivas" da revista Textos de História, lançado em 2002. Organizou igualmente um livro *História no Plural* e um outro *Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas*, publicado em 2005, pela Editora Mulheres.. É editora e webmaster da revista digital multilíngüe, interdisciplinar e internacional *Labrys*, estudos feministas, no site www.unb.br/ih/his/gefem. Publicou inúmeros capítulos de livros além de artigos em revistas nacionais e internacionais.

Rita Laura Segato (rsegato@terra.com.br)

Doutora em Antropologia Social pela Queen's University of Belfast, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília desde 1985, pesquisadora de nível máximo do Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), pesquisadora principal do PRONEX Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo e Diretora de Projetos da ONG AGENDE (Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento). É autora dos livros: *La Nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo, 2006), *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre Género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes e Prometeo, 2003), *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição de 2005, 1ª. Edição de 1995), entre outros.

Tania Rivera (rivera@unb.br)

Psicanalista e professora do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília, onde atua no ensino de Graduação, Pós-Graduação e no Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica. Doutora em Psicologia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica. Realiza atualmente Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisadora bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, autora de diversos artigos e dos livros *Arte e Psicanálise* (2002) e *Guimarães Rosa e a Psicanálise. Ensaios sobre Imagem e Escrita* (2005), ambos por Jorge Zahar Editor, e co-organizadora de *Sobre Arte e Psicanálise*, pela editora Escuta (2006.)

Lourdes Maria Bandeira (lourdesmbandeira@yahoo.com.br)

Pós-doutora (2001-2002) pela École des Hautes Etudes em Sciences Sociales – EHESS, Paris - França. Doutora em Sociologia (1984) pela Universidade de René Descartes - Paris V, Sorbonne - França. Professora titular da Universidade de Brasília – UnB. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher - NEPeM/UnB. Atual Diretora do Instituto de Ciências Sociais – ICS / UnB. Membro do Conselho Fiscal da AGENDE Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento. Participação na organização das Publicações: *Revista Sociedade e Estado*: Feminismos e Gênero. Brasília, Vol.XII, No. 2. Dez./Jul. 1997. Livro: *Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal*, Editora da Universidade de Brasília/Paralelo 15, 1999. Publicou dezenas de artigos em revistas periódicas e obras coletivas do Brasil e do exterior sobre temas de religião, gênero, raça, violência, etnicidade, sociedade carcerária, e as interfaces entre antropologia e Direitos Humanos. Publicou os livros *Política, Ciência e Cultura em Max Weber*. Editora Universidade de Brasília: São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2000. *Um toque de gênero*, financiado pela FINATEC, 2003. *A presença das Mulheres na Polícia Militar no Distrito Federal:* 2006 (no prelo);

Cristina M.T.Stevens (cstevens@unb.br)

Doutora em Literatura Inglesa - Universidade de São Paulo (1987); pós-doutorado no Centre for Interdisciplinary Gender Studies – University of Leeds – Inglaterra (2003). Professora de literatura inglesa no curso de Letras e de Teoria e Crítica Feminista (Pós Graduação em Literaturas da Universidade de Brasília). Publicações (periódicos e capítulos de livros) e orientações (mestrado e doutorado) na área de Gênero e Interculturalidade. Organizadora/colaboradora dos livros *Quando o tio Sam pegar no tamborim: uma visão transcultural do Brasil* (Editora Plano, Brasilia, 2000), *Caminhos e colheiras: ensino e pesquisa em inglês no Brasil* (Editora UnB, Brasília, 2003). Tradução do romance da estadunidense Karen T. Yamashita: *Matacão:uma lenda tropical* (Editora Zipango, São Paulo, 2003); organizadora/colaboradora do número especial da *Revista Cerrados* sobre Feminismo e Literatura.

Esta obra foi composta em Americana BT 9/14, no formato 16x23 cm, com mancha de 11,5x17,5 cm, por RBY Informática Ltda.- ME; a impressão se fez sobre papel Off Set 90 g, capa em Supremo 250 g. na Nova Letra Gráfica e Editora, durante o verão de 2007, para a Editora Mulheres e Edunisc.

Organização
Cristina M.T.Stevens
(cstevens@unb.br)

Doutora em Literatura Inglesa - Universidade de São Paulo (1987); pós-doutorado no Centre for Interdisciplinary Gender Studies – University of Leeds – Inglaterra (2003). Professora de literatura inglesa no curso de Letras e de Teoria e Crítica Feminista (Pós-Graduação em Literaturas da Universidade de Brasília). Publicações (periódicos e capítulos de livros) e orientações (mestrado e doutorado) na área de Gênero e Interculturalidade. Organizadora/colaboradora dos livros *Quando o tio Sam pegar no tamborim: uma visão transcultural do Brasil* (Editora Plano, Brasília, 2000), *Caminhos e colheiras: ensino e pesquisa em inglês no Brasil* (Editora UnB, Brasília, 2003). Tradução do romance da estadunidense Karen T. Yamashita: *Matacão: uma lenda tropical* (Editora Zipango, São Paulo, 2003); organizadora/colaboradora do número especial da *Revista Cerrados* sobre Feminismo e Literatura.